عدد خاص
بمناسبة مرور اربعين سنة على تأسيس الكلية

مجلة

كلية الآداب والعلوم الانسانية

الرباط

جامعة محمد الخامس

عدد مزدوج
21 - 22

مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
مجلة مُحكّمة تصدر مرّة كل سنة


مجلة
كلية الآداب
والعلوم الإنسانية
الرباط



عدد مزدوج
22 - 21

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى 1418 ـــ 1998

رقم الإيداع بالخزانة العامة : 1977/1
الرقم الدولي الموحد : 0851-1160

المحتويات

• بحوث أساسية :

• نصوص ووثائق :

• دراسات وعروض ببليوغرافية :

بحوث أساسية

مكانة الاستنباط في النظرية العلمية

بناصر البُعزّاتي
كلية الآداب ـــ الرباط

حاول بعض الدارسين المهتمين بالعلم تقديم ترسيمة للنظرية العلمية في صيغة نسق استنباطي متماسك ومنسجم؛ حيث اعتبروا مكونات النسق عناصر منتظمة فيما بينها، في شكل مقدمات ونتيجة، وتتضمن المقدمات مبادىء نظرية عامة وأحكاما خاصة حول المجال التجريبي؛ منهم بالخصوص كارل همپل وارنست ناجل. تكوّن هذان المحللان في إطار تصور وضعاني منطقاني، يتجنّب الحديث عن خاصية تفسيرية العلم، لكنهما بلورا تصورا مهذبا ومرنا يرى أن لا محيد من الإقرار بوظيفة العلم التفسيرية، وإن كانا يتركان بعض عوامل اللبس في ما يخص مدى التفسير وعلاقته بالواقع الأنطولوجي. فلا يتنكران، وإن بأسلوب مائل نوعا ما، لواقعية المضامين التي تحملها القضايا العلمية؛ غير أنهما يجعلان تفسيرية النظرية متوقفة على الاستنباط المنطقي، مما يجعل التفسير عندهما وظيفة مرهونة بلغة المنطق الصوري وتابعة لها. لكن الإخلاص لبرنامج يطمح إلى إخضاع النظرية العلمية للمنطق الصوري جعل هذا النموذج يتعثّر في إيجاد أواصر الالتقاء والتداخل بين التنظير للواقع الطبيعي والتجريب فيه وبين النشاط الفكري الشامل الذي ينجزان في إطاره. بيد أن البرنامج يمثّل، مقارنة مع التصورات الوسيلانية والتي من جنسها، تقدّما واضحا، سواء على صعيد التصور ككل، أو على صعيد الانفتاح النسبي على التناول الإبستملوجي النقدي.

النموذج الاستنباطي : يرى كارل همپل أن واحدة من الوظائف الأساسية للعلم التجريبي تكمن في تفسير الظواهر عن طريق الاستناد إلى عالم التجربة. ولكي يتوفّر هذا المطلب في التفسير، على النظرية العلمية أن تستجيب لشروط منطقية

وتجريبية : (1) فالمكوّن المفسَر يجب أن يكون نتيجة منطقية للنظرية المفسِرة، أي يجب أن يكون الأول قابلا للاستنباط المنطقي من المعلومات التي تحتوي عليها النظرية؛ (2) ويجب أن تشتمل النظرية المفسِرة على قوانين عامة، وعلى هذه أن تكون ضرورية من أجل اشتقاق المكون المفسَر؛ (3) ويجب على النظرية أن تمتلك مضمونا تجريبيا، وأن يكون المضمون قابلا للاختبار، على الأقل مبدئيا؛ (4) ويجب أن تكون أحكام (أو جمل) النظرية المفسَرة صادقة. فالعلاقة بين الظاهرة المفسَرة أو القانون المعبر عنها وبين النظرية كنسق متماسك علاقة استنباطية منطقية يمكن أن يطبق عليها اللزوم المنطقي الصوري[1]. ويمثل التفسير السببي لبّ التفسير العلمي، غير أنه توجد تفسيرات ليست سببية بالضرورة. وسواء أكانت التفسيرات سببية أم لا فإن التركيبة المفهومية للنظرية العلمية المثلى ذات بنية استدلالية استنباطية بالأساس. فالاستنباط علاقة منطقية بين القوانين العلمية والمبادىء النظرية العامة التي تحتويها، أو هو علاقة بين نظرية علمية فرعية ونظرية علمية أشمل، مثلما تشكل نظرية الديناميكا الحرارية فرعا من النظرية الفزيائية. ولهذا، فإن التفسير السببي صنف خاص من التفسير الاستنباطي الناموسي، في تصور همپل[2].

يعتبر رايشنباخ وهمپل وناجل وپوپر أنه يمكن رد التفسير العلمي إلى علاقة استنباطية بالمعنى المنطقي الصوري؛ وبما أن الكشف عن علاقة السببية هي نواة التفسير العلمي، فإن هذه العلاقة يجب أن ترد إلى علاقة لزوم من صورة «إذا... فإن» المنطقية. كتب رايشنباخ : «بما أن التفسير هو الردّ إلى الأسباب، فإنه يجب أن يعطى للعلاقة السببية نفس التأويل. بالفعل، فالعالم يفهم من قانون سببي علاقة من صورة «إذا ـــ فإن»، مع إضافة أن نفس العلاقة تظل قائمة دائما»[3]. ولا يختلف همپل وناجل وپوپر حول الطابع الاستنباطي للتفسير، رغم الاختلاف حول أفكار أخرى مثل التحقق والإبطال. إذ كتب ناجل : «في هذا المثال، كما في المثال السابق، يبدو أن البنية الصورية للتفسير هي بنية الاستنباط. فعلا، لو صيغت

---

(1) C.G. Hempel; **Aspects of Scientific Explanation,** Free Press, New York & Macmillan, London, pp. 245-249.

(2) **Ibid,** pp. 300-1.

(3) H. Reichenbach; **The Rise of Scientific Philosophy,** University of California Press, 1951, p. 157.

المقدمات التفسيرية بكيفية شاملة ومضبوطة، فإن الصورة الاستنباطية تصبح بمنآى عن أي خطإ»[4]. ونجد مثل هذه العبارة لدى ناجل وهمپل، في كتابات كثيرة، حيث التأكيد على قدرة لغة المنطق الصوري على التعبير عن التفسير العلمي، خصوصا تلك العلاقة السببية التي تمثل عنصرا أساسيا في ذلك التفسير، إذ تربط بين الظاهرة وشروطها في لغة صارمة، حيث علاقة السببية بمثابة علاقة مضبوطة بين مقدمات ونتائج تنتج عنها بالضرورة. كما كتب كارل پوپر : «أن نقدم تفسيرا سببيا لحدث ما يعني أن نستنبط حكما يصفه، باستخدام **قانون كلي** أو أكثر كمقدمات للاستنباط، مع بعض الأحكام الجزئية، **كشروط ابتدائية**»؛ «مبدأ السببية هو الإقرار بأن أي حدث كيفما كان **يمكن** تفسيره سببيا ـــ أي **يمكن** التنبؤ به استنباطيا»[5]. إن التفسير العلمي لظاهرة ما يقتضي صياغة حكم مرتبط بعلاقة استنباطية مع النظرية التي ينسجم معها. وبما أن الرابطة بين نتيجة استنباط صحيح وبين مقدماته علاقة منطقية لزومية، فإنه يمكن التنبؤ بواقعة ما قبل حدوثها متى عرفت الأحوال الطبيعية التي تشرطها. **والنظرية العلمية بهذا المعنى نسق متماسك، يتوقف صوابها على عنصرين أساسيين هما صدق المقدمات وصحة الاستنباط.** فالعنصر الأول وحده لا يكفي، لأن العلاقة بين المقدمات والنتيجة يجب أن تكون متسمة بالضرورة المنطقية؛ والعنصر الثاني وحده لا يكفي، لأن الاستدلال الصحيح لا يتوقف على قيمة المقدمات، إذ يمكن أن يكون الاستدلال صحيحا بالرغم من كونْ مضامين المقدمات والنتيجة كاذبة. وعندما يكون الاستدلال صحيحا، أي عندما تكون العلاقة بين المقدمات والنتيجة علاقة استنباطية صحيحة، وتكون المقدمات صادقة، فإن النتيجة لا يمكن أن تكون إلا صادقة. وفي هذه الحالة نكون بإزاء الطريقة المثلى للحصول على عبارات من أخرى تلزم عنها.

ليس التفسير الاستنباطي هو التفسير الأوحد الذي يعترف به ناجل وهمپل؛ بل يريان أن خصوصية الظواهر الحيوية والإنسانية لا تتهيأ للاستنباط تهيؤا تاما.

(4) E. Nagel; **The Structure of Science**, Routledge & Kegan Paul, London, p. 16 : «In this example, as in the previous one, the formal pattern of the explanation appears to be that of a deduction. Indeed, were the explanatory premisses formulated more fully and carefully, the deductive form would de unmistakable».

(5) K.R. Popper (1959); **The Logic of Scientific Discovery**, Hutchinson Co., London, 1977, pp. 59 & 61.

ناجل مثلا يضيف إلى النموذج الاستنباطي ما يسميه بالتفسيرات الاحتمالية والتفسيرات الوظيفية أو الغائية، ثم التفسيرات التكوينية، وهي التفسيرات التي تغلب في ميدان الدراسات الإنسانية والاجتماعية. غير أن مثال العلمية عنده يظل هو التفسير الاستنباطي، لأن التأليف بين العبارات فيه يكتسي صبغة صارمة ويجعل المرور من بعض عناصر النسق إلى أخرى عملية آلية لا تتطلب الخروج من النسق أو الابتعاد عن مكوناته. وفي نظر همپل يوجد نموذجان من التفسير العلمي، هما التفسير الاستنباطي ــ الناموسي والتفسير الإحصائي ــ الاستقرائي؛ غير أن الأول هو الذي يعتبر مثال العلمية، بينما يظل الثاني احتماليا، وإن كانت تركيبته البنيوية ذات نواة استنباطية. فمثال العلمية إذن يتحدد من خلال استنباطية بنية النظرية.

ترتبط لدى ناجل وهمپل ورايشنباخ وپوپر وآخرين وظيفتا التفسير والتنبؤ فيما بينهما ارتباطا وثيقا، إلى درجة أنهما تشكلان وجهين لنفس البنية المنطقية، ولا تختلفان إلا في الجانب الوظيفي؛ حيث ينصب التفسير على ماضي الظاهرة أو حاضرها، بينما يتعلق التنبؤ بوضع الظاهرة في مستقبل معين. أما أن نعتبر نتيجة استنباط صحيح ما تفسيرا أو تنبؤا، فهي مسألة ثانوية من الزاوية المنطقية، بما أن التركيب الاستنباطي بين المكونات متطابق في الوظيفتين معا. فتفسير ظاهرة خسوف القمر يتم طبق استنتاج استنباطي منطقي، أي لزوم، عن طريق التعرف على شروط الظاهرة واعتبارها مقدمات والخسوف نتيجة لها؛ أما أن يكون الاستنباط تفسيرا أو تنبؤا، فإن ذلك مرهون بالإفصاح عما إذا كان الخسوف قد تم في الماضي أو سيتم في المستقبل : فإذا كان في الماضي فإن الاستنباط تفسير، وإن سيكون في المستقبل فإن الاستنباط تنبؤ؛ أما البنية الاستدلالية من المقدمات إلى النتيجة فإنها تتخذ في الحالتين معا صيغة اللزوم المنطقي من صورة «إذا... فإن». فالتفسير والتنبؤ يستندان إذن إلى نفس المعطيات الوقائعية والإجراءات الحسابية، ويختلفان في موقعتها في الزمان فقط. بل يمكن أن يكون التفسير والتنبؤ وجهين لنفس العملية إذا أراد العالم تحديد لحظة تاريخية سابقة تم فيها الخسوف، لأن الأمر يقتضي استغلال نفس المعطيات الرصدية ونفس الإجراءات الحسابية؛ والمعطيات الرصدية نفسها في هذه الحالة تنتج عن حساب حركات القمر والأرض، بما أن الرصد لم يتم في حينه. كما يمكن اعتبار اكتشاف الكوكب نپتون حوالي سنة 1846م. تحققا لتنبؤ سابق بوجود كوكب قريب من أورانوس، وفي

نفس الوقت تفسيرا للاضطراب في حركة أورانوس الذي لوحظ منذ حوالي سنة 1781م. والذي يسببه وجود نپتون بالقرب منه.

للنموذج الاستنباطي خاصية أساسية تكمن في أن الحكم أو القانون الذي يمكن استنباطه من النسق يمكن إرجاعه إليه بعملية استنباطية مقابلة، هي عملية الإرجاع. فبما أن الاستنتاج يحصل من مقدمات إلى نتيجة، فإن الإرجاع يتم من النتيجة إلى المقدمات. وفي هذا الاعتبار فإن الإرجاع لا يطرح أية مشكلة، لأنه في الغالب تكون المقدمات أعم وأشمل من النتيجة. ولهذا يكون مبدأ الإرجاع ركنا أساسيا في تكوين النظرية العلمية. كتب ناجل : «خلال هذا النقاش أكدنا على تصور إرجاع علم ما إلى آخر كاستنباط لمجموعة من الأحكام القابلة للتحقق تجريبيا من مجموعة أخرى»[6]. كما أكد پوپر على خاصية إرجاع بعض العلوم إلى أخرى عن طريق استنباط أحكام أحدها من أحكام الآخر، كخاصية مميزة للتفسير العلمي[7]. فالقوانين العلمية الفرعية قابلة للإرجاع إلى مبادىء أشمل، والعلوم الفرعية قابلة للإرجاع إلى العلوم الأكثر صلابة، نظريا وتجريبيا. ولهذا حاول البعض إرجاع قوانين الكمياء مثلا إلى النظرية الفزيائية، وإرجاع قوانين الجيولوجيا والبيولوجيا إلى الكمياء...

الصياغة الأكسيومية : تجمع التحليلات التي تتصور النظرية العلمية كبناء ذي نواة استنباطية حول قابليتها لأن تصاغ في نسق أكسيومي صوري. فهي تعتبر الاستنباط آلية توليد القوانين العلمية بعضها من بعض واستنتاجها من النظرية التي تحتويها كنسق متماسك. غير أن ما يغلب على هذه الصياغة هو ادعاؤها أنه يمكن التعبير على كل مكونات البناء العلمي بلغة تركيبية صورية باستقلال عن كل مضمون دلالي، بينما يتم إسناد الدلالة للنسق الصوري عن طريق تأويل أركان النسق طبقا لقواعد قراءة دلالية مناسبة. فهذا التصور ينطلق من مسلمتين : (1) أنه توجد لغة تركيبية صورية محض، لا تحمل دلالة؛ (2) وأن بين الدلالة والتركيب توازيا تاما، يكفي أن تحدد قواعد تأويل مناسبة من أجل إسناد مضمون دلالي للنسق الصوري. ورغم أن كارل پوپر مثلا لم يكن من المتحمسين للصياغة

(6) Nagel, **op.cit**, p. 364 : «[...] the reduction of one science to another as the deduction of one set of empirically confirmable statements from another such set».

(7) Popper, **Objective Knowledge**, Clarendon Pr., Oxford, 1979, pp. 292-4.

الأكسيومية، فإنه يرى أن النظرية العلمية قابلة لتلك الصياغة مبدئيا[8].

كثرت محاولات الصياغة الأكسيومية لمختلف النظريات العلمية في الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن بالخصوص. وقد كان الحافز الأساسي نحو هذه المحاولات هو ما أحرزه المنطق من غنى وتقدم في تقنياته ودقة لغته قُبيل هذه الفترة. وقد صيغت النظريات الرياضية في قالب أكسيومي منذ أواخر القرن الماضي بدءا بالحساب والهندسة. فظهرت صياغات لنظريات الفزياء بالخصوص. وقد اعتبر بعض الدارسين أن الصياغة الأكسيومية هي أرقى مستوى يمكن أن يبلغه تقدم كل علم، لما توفره من ضبط للغة وضبط آلي للمرور من مكون إلى آخر داخل النظرية المتماسكة. ولهذا رأى بعض الباحثين أن النموذج الاستنباطي قابل للتطبيق حتى في العلوم الإنسانية، مثل اللسانيات، مع مراعاة خصوصية كل علم.

لكن تقدم المحاولات نحو مزيد من الدقة في التعبير عن النظرية العلمية أدى إلى بيان استحالة التعبير صوريا عن كل مكونات النظرية. والنقاش الذي صاحب هذه المحاولات الطموحة كشف عن حقيقة أن النظرية ليست جثة جامدة مقطوعة الصلة بالسياق الفكري الذي تنشأ فيه وتترعرع. ولذلك تبيّن للدارس أنه ليس بالإمكان أن تعبر الصياغة الأكسيومية، في حالة نجاحها، عن الملابسات المفهومية والأنطلوجية التي ينطوي عليها البناء العلمي. إذ لا يمكن اعتبار النظرية العلمية نسقا من المعادلات الصورية الصارمة بمعزل عن الظروف الحيوية التي تتغذى منها وتتفاعل معها. فالنظرية العلمية تتكون في علاقة وطيدة بالمجال الأنطلوجي عن طريق وساطة التقليد النظري السائد، وكل صياغة صورية ترمي إلى قطع أواصر النظرية بمجالها الحيوي، المفهومي والأنطلوجي، إنما تضرب وثاقة تلك النظرية وجدواها في الصميم.

لعل أهم مشكل يعترض برنامج الصياغة الأكسيومية هو تعذر إيجاد روابط عضوية بين اللغة الصورية والمجال التجريبي، لأن النظرية العلمية ترمي إلى تعبير عقلي عن علاقات بين وقائع الطبيعة. إذ كيف يمكن التأليف بين صرامة لغة صورية تقوم على مبدإ التماسك الداخلي للنسق وبين معلوماتنا عن عالم الوقائع، لأن هذه المعلومات تتغير على إثر تكرار التجارب وتبدل التجهيزات المستعملة فيها وضغط

(8) Popper, The Logic of Scientific Discovery, op.cit, pp. 71-74.

الانشغالات العملية ؟ فما يطبع النسق الصوري هو ثبات العلاقات بين مكوناته بالرغم من امكانية تغير هذه المكونات؛ مما يجعل أن تلك العلاقات لابد أن تتخذ صيغا مختلفة بحسب تطور وسائل التجريب والتعبير عن المكوّنات. ولهذا لا يمكن الاحتفاظ على مبدإ ثبات النسق، نظرا للتحول الذي يطرأ على المفاهيم العلمية من خلال الدينامية الجدلية المسترسلة التي يعرفها النشاط العلمي. إذ أن النظرية العلمية بناء مفهومي في نمو مستمر، وتتغير مضامينه على إثر التداول وإعادة السبك التي تخضع له من أجل بناء أكثر دقة وتعبيرا عن العالم. لذا تبلورت محاولات للصياغة الأكسيومية تريد أن تنفتح على الاعتبارات التداولية التي تحيط بالنظرية العلمية.

عمل جوزيف سنيد على إدماج البعد التداولي في الصياغة الاكسيومية، متأثرا بالتوجهات الابستملوجية ما بعد الوضعانية التي تطورت منذ أواخر الخمسينات، خصوصا توجّه ستيفن تولمين وراسل هانسن وتوماس كون. وقد لاحظ سنيد بحق أن بعض الاعتقادات التي يحملها الأشخاص يمكن أن تتغير حتى ولو استمروا متشبثين بنفس النظرية العلمية. يقول : «نظرنا في مختلف الطرق التي يمكن أن تتغير بها اعتقاداتهم [الأشخاص] مع أنهم بقوا يأخذون بنفس النظرية»[9]. ويلتفت سنيد إلى العلاقة التي تطبع نظريتين علميتين متعاقبتين، ويلاحظ أن على النظريةُ الجديدة أن تحتوي القديمة بالنظر إلى الهيكل المفهومي والتفسيري، أي أن تفسر النظريةُ الجديدة كلَّ المجال التجريبي الذي كانت تفسره القديمة وأن تعبر عن مجال أوسع ؛ غير أن البناء المفهومي النظري المتجدد يجب أن لا يغيّب «الاتصال التاريخي» بين الجديد والقديم[10]، لأن الباعث على تجديد البناء النظري هو بالأساس تطوير القدرة التفسيرية للعلم. ولهذا فإن سنيد يطمح إلى تلقيح الصياغة الأكسيومية بإدماج عوامل التطور التي تشهدها النظرية العلمية.

غير أن الاستنباط لا يستطيع أن يحتوي تلك الملابسات الدلالية والأنطلوجية والتاريخية التي تنغمس فيها النظرية العلمية، وأحرى أن يحتوي الظروف الاجتماعية والثقافية المحيطة بها. فإذا كان لابد من الإقرار بوزن المقام، فلن تبقى للصياغة الأكسيومية أية ضرورة علمية، اللهم إذا اعتبرناها إجراء تربويا لمراقبة دقة اللغة.

(9) Joseph D, Sneed (1971); **The Logical Structure of Mathematical Physics**, Reidel, 1979, p. 296.
(10) **Ibid**, p. 305.

إن الانبهار بأسلوب الاستنباط في بناء الاستدلال العلمي ليس جديدا؛ فقد رأى فلاسفة قدماء ومحدثون في الاستنباط الأداة المناسبة من أجل جعل أفكارهم واضحة متميزة. ويمكن اعتبار أرسطو أب التصور الاستنباطاني لأنه يرى أن المعرفة العلمية تنتج عن الاستدلال الاستنباطي المنطقي الصحيح؛ وبما أن الأقيسة المنطقية الصحيحة يمكن أن تتسلسل، حيث يمكن وضع كل نتيجة لقياس صحيح مقدمة لقياس جديد، فإن المعرفة العلمية يمكن أن تنتظم في سلسلة من الأقيسة الصحيحة. وقد كان لاستعمال الرياضيات كآلية لتكميم نتائج التجارب ولرسم الجداول والأشكال الهندسية لها الدور الأكبر في بناء معرفة دقيقة في الفلك والستاتيكا والبصريات بُعيد أرسطو.

وقد طمح ديكارت وسبينوزا إلى بناء صرح المعرفة على طريقة الرياضيات، وكأن العلم «رياضيات كونية». كما اعتبر كثير من الفلاسفة والعلماء أن الطبيعة تتألف من اللغة الرياضية. ووضع لايبنتس مشروعا لتكوين أبجدية كونية يكوّن الاستنباط الرياضي عمودها الفقري، سماها «اللغة المتميزة». والفيلسوف ڤولف، من مدرسة لايبنتس وأستاذ إ. كانط، دافع عن أطروحة بعنوان **في فلسفة كونية مشيدة بواسطة منهج رياضي**. فقد كانت صرامة الرياضيات تمارس ضغطا على العقول بسبب ما تتمتع به من دقة وضبط في لغتها وآلياتها.

جل الكتابات العلمية تعرض نتائج البحث في صيغة نسق استنباطي، بحيث تبدأ بعرض المبادىء الأولى أو المسلمات أو الأوليات ثم تتبعها بالقوانين العلمية مصحوبة بالاختبارات والأمثلة التجريبية المدعّمة. وربما كان مثالها هو العرض الذي قدمه أقليدس للرياضيات التي عرفت حتى أيامه في القرن الثالث قبل الميلاد. وعرض أقليدس كتابه في **البصريات** وكتابه في **الانعكاسيات** (دراسة انعكاس الضوء) في قالب استنباطي، يبدأ بسرد التعريفات والمسلمات ثم القوانين مصحوبة بالاستدلال أو البرهان عليها. وارخميدس كذلك، سواء في كتاباته الهندسية أو الستاتيكية أو الهدروستاتيكية، يعرض الأوليات ثم القوانين في لغة محبوكة بدقة. وكذلك فعل كوبرنيك؛ ثم كَاليلي بعده، وإن على شكل حوار. ثم كذلك فعل ا. نيوتن، سواء في كتابه **المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية** (1687) أو في كتابه في **البصريات** (1704). ويدل هذا الحرص من أجل العرض الاستنباطي للعلوم

على مدى الارتباط العضوي بين خاصية العلمية والبناء الاستدلالي الصارم ــ الاستنباط ــ الذي تتطلبه.

بيد أنه يجب الانتباه إلى أن العرض الاستنباطي يتعرض للنسق العلمي بالشكل الذي استقر عليه لدى العالم الذي يعرضه في نتائجه في اللحظة التاريخية المحددة، وكأنه نسق مغلق يقدم أجوبة لكل الظواهر المتناولة. بل إن العرض الاستنباطي يمكن أن يخلق لدى البعض وهما بأن التناول الذي يقدمه للظواهر هو التناول الوحيد الممكن؛ بينما الحقيقة أن تلك النتائج ليست نهائية بالتمام، إذ يمكن إيجاد تناول مختلف، قليلا أو كثيرا، في ظل إطار نظري مغاير للذي ينغمس فيه العرض الاستنباطي في تلك اللحظة. فحقيقة التاريخ تبيّن أن العلم يبني نماذج نظرية جديدة تقوم بتعديل أخرى وتراجع عناصرها وتأخذ مكانها.

لكن الأهم هو أن النسق العلمي كما هو مقدم في الكتابات لا يعكس واقع المراحل التي قطعها البحث لدى أجيال من العلماء. فلم يكن البحث يتم بالفعل، في ملابساته البنائية، كما تقدمه هذه الصيغة الاستنباطية، بل كان يتم في سياق جدلي تلتقي فيه محاولات واقتراحات وفحوص ومقارنات بين الفرضيات. ولم يكن الاستدلال الممارس فعلا هو الاستنباط الدقيق الذي نقرأه في هذه الكتابات، بل كانت الصور الاستعارية والحدوس والأمثلة المضادة والاختبارات تتفاعل وتخترق بعضها بعضا، قبل الوصول إلى حلول تتوفر فيها شروط التماسك والتعبير عن نتائج التجارب بقدر مقبول. بل إن السيرورة البنائية للعبارات العلمية تكون دائما ممتزجة بجو من التوتر بين متطلبات البحث عن التفسير المناسب وضرورة التواصل مع عناصر المحيط الثقافي والاجتماعي الذي تتشكل فيه. فالعرض الاستنباطي يعبر عن الوضع الذي استقرت عنده المعرفة العلمية في لحظة محددة، ولا يعبر عن واقعية البناء المرحلي لتلك المعرفة؛ بل إنه يُبعد كثيرا من الملابسات التي كانت تحيط بالعمل المفهومي خلال البناء، من أجل تقديم نسق محكم السبك، على حساب واقعية التاريخ الفعلي.

إن صرامة منطق الاستنباط لا يمكن الشك فيها؛ لكن المسألة تكمن في ما إذا كان الاستنباط يتهيأ للممارسة. هل يمارس الإنسان استدلالاته بالشكل الذي يقدمه المنطق الاستنباطي الصوري ؟ بل هل يمكن الحديث عن استدلال صوري ؟ أَوَ لا يتعلق الأمر بمحاولة لصياغة صورية للاستدلال فحسب ؟ كيف يمكن اعتبار

الصورية استدلالا ؟ فالنشاط الاستدلالي شيء ومحاولة الصياغة الصورية لهذا الاستدلال شيء آخر. إن الاستدلال نشاط مسترسل، تتداخل فيه عناصر الاستعارة والنماذج السابقة من أجل استيعاب عناصر الموضوع التي ينصب عليها، في شكل جدلية بين الحدسي والمنطقي متداخلين؛ وبذلك لا يمكن أن يكون استنباطيا محضا، وأحرى أن يكون صوريا. وتداخل الصور الاستعارية والصيغ الاستنباطية يفرز عمليات استدلالية متشابكة ومعقدة بدرجات كبيرة من القوة والضعف، تشكل سلّمية متدرجة متصلة الحلقات. أما لغة المنطق الصورية فإنها مجرد محاولات لبناء لغات صناعية من أجل الإمساك بناصية العملية الاستدلالية الفعلية. وهل يمكن للغة الصورية السكونية أن تكشف عن دينامية العمل المفهومي المتشعب ؟ إذ مهما بلغت دقة الصياغة الصورية فإنها تعجز عن استيعاب آليات ومكونات الاستدلال كما تتم فعلا في النشاط التعقلي لدى الإنسان. ولا ينقص عدم التطابق بين الاستدلال الفعلي وبين الصياغة الصورية من علمية البناء العلمي. كما كتب ستيفن تولمين : «ليس غياب اللزوم في حالة الاستدلالات المادية علامة ضعف، بل هو ناتج عن المشاكل التي عليه أن يتطرق لها [...]»[11]. وكتب : «غياب اللزوم من الاستدلالات المادية وواقع أنها لا تتفق مع المقاييس التحليلية لا يستدعيان تأسفا عليهما أو اعتذارا أو محاولة للتغيير»[12]. فمنطق الاستنباط الذي يصاغ في لغة صورية لا يتقبل قفزات حدسية أو ثغرات، لأنه سلسلة من العبارات التي تلزم إحداها عن الأخرى ولا تترك أية نافذة مفتوحة عن المفاجآت والانتظارات الجديدة. بينما يظل الاستدلال الفعلي العفوي مفتوحا على الإمكانات والاحتمالات التي لا تلزم ضرورة عن المقدمات المتوفرة.

وتاريخ العلم يقدم أمثلة عن كون خصوبة المعرفة مرتبطة بالتقاليد الثقافية في شموليتها، حيث يتسع مدى الجدل، فتقترح الفرضيات وتفحص، ويعاد النظر في التعريفات والمسلمات باستمرار. أما الصياغة الاستنباطية فإنها تأتي لاحقا، أي بعد استقرار آراء المهتمين على تفسير مناسب معين؛ فلا تتطرق للخصوصيات

---

(11) Toulmin, S.E, **The Uses of Argument**, Cambridge University Press, 1958, p. 176.

(12) **Ibid**, p. 250 : «The absence of entailments from substantial arguments, the fact that they do not conform to analytic criteria : this is nothing to regret, or to apologise for, or to try and *change*».

المفهومية والأنطلوجية للنظريات العلمية المختلفة، لأنها تركز على العلاقات بين عبارات العلم ولا تقف عند المضامين والخلفيات الفكرية.

حدود خاصية الاستنباطية : نبدي حول النموذج الاستنباطي عدة ملاحظات :

1) لاشك أن الاستنباط يلعب دورا في تكون القوانين العلمية؛ فيتدخل على الأقل كآلية رياضية في الصياغة النهائية للقانون. لكن ليس الاستنباط هو الآلية الوحيدة التي تفعل في البناء، بل يقوم التمثيل والحمولات المجازية التي تسكن اللغة الطبيعية أدوارا مختلفة في تكون الفرضيات ومراجعتها واقتباس النماذج من أجل فحصها وتكييفها مع المجال الجديد. والنموذج الاستنباطي يعتبر أن القانون العلمي أو الواقعة التي يعبر عنها، حالة فرعية من النسق العام للأحكام، وهو اعتبار اختزالي بامتياز. فما دور الاستنباط المنطقي في البناء العلمي ؟ إن صحة الاستنباط المنطقي تتوقف على العلاقات بين المقدمات والنتيجة؛ إذ هو يخص **العلاقة** بين الأولى والأخيرة. فهو لا يأتي بجديد من حيث مضمون النظرية العلمية. يستنتج ماريو بونج : «من سوء الحظ أو لا، فإن المنطق لا يحكي كل قصة المعرفة [...] إن الطرح جانبا بالمظاهر غير المنطقية للتفسير، عن طريق التركيز على بنيتها المنطقية خاصة — كما هو ساري لدى التجربانيين المعاصرين — هو، كما أعتقد، صنف من الرؤية ذات الجانب الأوحد»[13]. ورغم أن بونج يلح على استنباطية الاستدلال العلمي، فإنه لا يعتبر الاستنباط العنصر الوحيد الذي يتدخل في بناء العلم. بل إن الاستنباط الذي يعنيه أصحاب النموذج الاستنباطي هو الاستنباط المنطقي الصوري، بينما الاستنباط الفعال في التعبير عن الكميات والأشكال هو الاستنباط الرياضي؛ ولا يستوعب الاستنباط المنطقي الصوري مكونات الاستنباط الرياضي وعناصر خصوبتها. وحتى بالنظر إلى الاستنباط الرياضي، فإن النظرية العلمية ليست مجرد رياضيات مطبقة؛ إذ تحتوي على رواسب الصور والعبارات المجازية والتشبيهات التي تنطلق منها في تفاعلها مع مكونات السياق الفكري في شموليته. يضيف بونج متعجبا : «مثل كل المبالغات الأخرى للمنطقانية، فإن لرد

(13) Mario Bunge (1959); **Causality and Modern Science**, Dover Publications, New York, 1979, p. 289.

التفسير إلى استنباط نتائج أنطولوجية وإيستملوجية غربية»[14]. وتتمثل أبرز هذه النتائج في إفقار النسق العلمي كنتيجة لاختزاله إلى عمليات منطقية تقصي الحمولة الفكرية والأنطولوجية. وكتب : «إن إرجاع التفسير إلى الاستنباط (أو التعميم) يتغافل المكونات الأولية للتفسير. فالتحليل المنطقي لتفسير علمي ما يستطيع التأكد مما إذا كان صحيحا صوريا (منطقيا)، وليس ما إذا كان مقبولا واقعيا. ليس التحليل المنطقي تاما، لأن الحدود المفسرة متروكة بدون تحليل فيها. هذه الحدود المفسرة، منظور إليها كحدود أولية في المستوى المنطقي، تشكل موضوع التحليل الأنطولوجي، الذي أعود إليه الآن»[15]. فالتناول المنطقي يعجز عن التعبير عن ثراء المضامين التي تحملها النظرية العلمية كما تعجز عن ترجمة حقيقة الآليات الاستدلالية في تعقدها وتداخلها. ولهذا لا يمكن الحديث عن توافق بين الضرورة المنطقية وعلاقة السببية. «بالتأكيد، ليست الضرورات السببية مثل الضرورات المنطقية، لكنها ليست بذلك أضعف»[16]. فالشروط التي تدخل في تحديد الظواهر متعددة ومعقدة، من الصعب إفراغها في قالب دقيق من العلاقات السكونية من قبيل البنية الاستنباطية. بيد أن هذا التمايز لا ينفي مكانة الاستنباط في النظرية العلمية، بل يرمي إلى الإقرار بمكانته بجانب العناصر غير الاستنباطية المرتبطة بالعوامل المقامية التي لابد أن تجد سبيلا إلى العلم.

2) يركّز النموذج الاستنباطي على العلاقات بين مكونات النظرية العلمية مفترضا أنها جسم استكمل نموّه؛ فلا يبالي بسيرورة التكون والتطور لهذه المكونات. وفي اللغة الابستملوجية فإنه يركز على «سياق التبرير» على حساب «سياق الاكتشاف». ويحق طرح السؤال : هل توجد نظرية هامدة لا تتغير ؟ إن التغير، مهما يكن بسيطا جدا، مآل كل بناء علمي، عبر تعديل وتدقيق وإعادة سبك. كما كتب هانسن : «تتفق كل التناولات الفرضية ـــ الاستنباطية على أن القوانين الفزيائية تفسّر المعطيات، لكنها تدفع بالروابط الابتدائية بين المعطيات والقوانين نحو الإبهام [...] بيد أن الاقتراح الابتدائي لفرضية ما هو مسألة معقولة

---

(14) **Ibid**, pp. 289-290.

(15) M. Bunge, **op.cit.**, p. 292 : «The reduction of explanation to deduction (or generalization) overlooks the very materials of explanation; [...]».

(16) Toulmin, **op.cit**, p. 207.

في غالب الأحيان»[17]. وكما كتب : «يقول لنا التناول الفرضي ـــ الاستنباطي ما يجري بعد أن يمسك الفزيائي على فرضيته؛ لكن يمكن الاحتجاج بأن العمق والثبات والخيال والحزم المفهومي التي طبعت الفزياء منذ كَاليلي، تكشف عن نفسها بوضوح في [فِعل] الإمساك بالفرضية أكثر من البلورة المفهومية للفرضيات وقد تم الإمساك بها»؛ «ليست الفزياء رياضيات مطبقة. إنها علم طبيعي يمكن أن تنطبق فيه الرياضيات»[18]. بل إن خصائص التفكير الفزيائي تختلف عن خصائص التفكير الرياضي؛ فحيث ينشغل الرياضي بإنشاء علاقات داخل نسيج من الثوابت والمتغيرات لا يهمه إلا تجنّب التناقض، فإن الفزيائي ينشغل باختيار المعادلات التي تناسب الوقائع المتبلورة في المجال التجريبي من أجل إيجاد مطابقة من درجة ما من الضبط بين الطبيعة والصياغة المفهومية والرياضية. بل إن الرياضيات نفسها ليست استنباطية في كل خطوات بنائها، إذ تعرف لحظات تسود فيها العلاقات التمثيلية، وتعرف لحظات رجوع إلى الأسس من أجل إعادة الصياغة. ما بالنا بالفزياء التي تمثل فيها لحظة حدس الفرضيات واختبارها أهم المحطات البنائية ؟ فالتناول الاستنباطي للعلم يغيّب من اهتمامه شروط التكوين والبلورة والمقارنة والفحص بدرجة ما، ويحصر تحليله في رصد الانسجام الداخلي وعلاقات المكونات فيما بينها داخل الجسم المكتمل للنظرية العلمية.

3) يهمل النموذج الاستنباطي عوامل السياق الثقافي والتاريخي التي تتكون فيها المعرفة وتتفاعل. فلا يتطرق للفرضيات الأنطولوجية والمسلمات المضمرة حول وظيفة العلم نفسه ومكانته في الحياة الثقافية. إذ أن الفعل العلمي لا ينجز في فراغ ثقافي، بل يقوم به ممارسون لهم ارتباطات اجتماعية فيما بينهم ومع المؤسسات القائمة؛ وتداول الفرضيات واختبارها لا يتم في عمليات ميكانيكية، بل تتخلله عوامل توتر وخلاف وجدال، ترتبط بالاختيارات الفلسفية والعقدية. وقد حاولنا أن نبيّن أن الاختيار الإپستملوجي العام للعالم يؤثر في خصوبة فرضياته أو عقمها، لما للاختيار من انعكاس على توجيه التجريب والاستدلال. إذن، لا مناص لتصور

(17) Norwood Russell Hanson (1958); **Patterns of Discovery**, Cambridge U.P., 1981, p. 71.

(18) **Ibid**, p. 72 : «The H-D account tells us what happens after the physicist has caught his hypothesis; but it might be argued that the ingenuity, tenacity, imagination and conceptual boldness which has marked physics since Galileo shows itself more clearly in hypothesis-catching than in the deductive elaboration of caught hypotheses».

يحرص على تكوين فهم سليم للعلم، أن يلتفت إلى دينامية البناء في بعدها التاريخي الثقافي بدل الاكتفاء بترصُّد المكوّن المنطقي للنظرية العلمية. كتب ستيفن تولمن : «في دراستنا لتطور الأفكار العلمية، يجب علينا أن نبحث دائما عن الأنماط المثالية والبراديمات [والإبدالات] التي يعتمد عليها الناس لجعل الطبيعة قابلة للتعقل. فالعلم يتقدم، لا عن طريق التعرف عن صواب الملاحظات الجديدة فحسب، بل بتفهّمها. [...] لكي يكون تفسير ما مقبولا، عليه أن يبرهن أن الأحداث، التي يتم البحث فيها، حالات خاصة أو تأليفات معقدة لأنماطنا التعقلية الأساسية»(19). فعلى التحليل الذي يرمي إلى فهم الفعل العلمي أن يلج إلى الضوابط والمسلمات العامة التي تكمن وراء الصياغة المفهومية في العلم، لأنها هي التي تجعل البناء العلمي ممكنا، بل هي التي توجه النشاط الإدراكي والاستدلالي والاختباري لدى العالم. فلا يجوز اختزال التفسير العلمي إلى نسق متماسك من العلاقات الداخلية، بل يجب اعتباره عنصرا في انشغال واسع للإنسان بكل ما يحيط به، أو يعتقد أنه يحيط به، وهو عنصر أساسي لاشك في ذلك. كما كتب توماس كُون : «كثيرا ما قيل أنه لو كان العلم الإغريقي أقل استنباطية وأقل خضوعا للدغمائيات لبدأت النظرية الفلكية القائمة على مركزية الشمس تطورها مبكرة بثمانية عشر قرنا مما فعلت»(20). وليس ممكنا أن يفهم الدارس العوائق التي وقفت وراء عدم الانطلاق في استثمار عالَم اللانهائي الرياضي من طرف الإغريق، إلا بفهم تلك المسلمات التي كانت تتحكم في العقل لديهم. إنه من الصعب التفكير بطريقة غير تاريخية، لكن ذلك التأكيد عندهم على الصرامة المنطقية والتماسك بدرجة قصوى كان يحدّ من تكوين الفرضيات المتعددة والمتنافسة من أجل التجديد ؛ لأن التجديد يقتضي خروجا عن الصرامة المنطقية وتحررا نسبيا للعقل.

4) يخطىء التصور الاستنباطاني في اعتبار مبدإ الإرجاعية عنصرا أساسيا في تعيين النظرية العلمية. إذ لا تكون عملية الإرجاع ممكنة إلا في حالات نادرة ودقيقة جدا، مثل حالات في علوم الرياضيات، حيث يمكن إرجاع مبرهنة ما إلى شبكة من العلاقات الجهوية، داخل مركّب نظري شامل، لأن المبرهنات فعلا تشكل فيما بينها نسقا متماسكا. لكن في أغلب النظريات العلمية الأخرى، يتعذر

---

(19) Toulmin (1961): **Foresight and Understanding,** Harper & Row, New York, 1963, p. 81.

(20) T.S. Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions,** Chicago & London, p. 75.

الإرجاع؛ وإذا تم الإرجاع عسفاً نتج عنه بتر مفهومي واختزال دلالي في البناء المفهومي للنظرية العلمية. أما إرجاع قوانين علم الكمياء مثلا إلى نظرية فزيائية، كما يدعي پوپر، فهو إقحام بدون شك، لأن القوانين الكميائية تفقد حمولتها الدلالية والأنطولوجية كما تفقد خصوصية المجال التجريبي التي تنطبق فيه على إثر الإرجاع. إذ أنه في بلورة القانون العلمي تلتحم عناصر إدراكية وفلسفية فيما بينها بشكل عضوي، ولو بدرجة محدودة؛ فلا يمكن للإرجاع الاختزالي أن يحتفظ بترابط هذه المكونات ودورها الخلاق في تكوين البناء ككل. ثم إن الإرجاع مفهوم تغلب عليه الصورية، ولا يمكن أن يستوعب تشعب البناء المفهومي ذي الحمولة الفلسفية والأنطلوجية الغنية.

5) يحتاج النموذج الاستنباطي إلى التصريح بمسلمات إيستملوجية حول كون عبارات العلم متعلقة بوقائع ذات وجود أنطولوجي، بالرغم من مساهمة الفهمنة في بلورة تلك الوقائع. إن مبدأ واقعية المضامين التي تعبر عنها قوانين العلم لن يمثل أي إحراج في وجه الفعل العلمي، لكن إنكاره يمكن أن يوقع بهذا الفعل في الخمول. وكل تناول عقلي للعمل العلمي كتفسير يتوخى الصواب، يتلازم مع إقرار، من درجة ما من الوضوح، بواقعية الظواهر التي ينصبّ عليها، بما في ذلك إمكانية وجود علاقات بنيوية بين الظواهر لا تصل إليها العمليات الإدراكية إلا عبر مستويات من التجريد العلمي الذي ينفذ إليها شيئا فشيئا. بديهي أن الواقعانية الساذجة التي تنطلق من اعتبار وجود واقع معطى ومنفصل مطلقا عن كل إدراك وكمصدر المعرفة، قد تجاوزها التحليل الإيستملوجي الواعي بدور المفاهيم في تشكيل الوقائع. غير أن ذلك التجاوز يجب أن لا يكون ذريعة لتفشّي التأويلات الوسيلانية المختلفة التي تدّعي أن العلم مجرد كائنات رمزية مصطنعة لا تفسّر الطبيعة. فاختزال النظرية العلمية إلى لغة صورية اصطناعية يصيّرها إلى جثة هامدة غريبة عن التاريخ الفعلي للأفكار؛ بينما لا يمكن أن يوجد علم للطبيعة بدون تلاحم بالوقائع العيانية تلاحما وثيقا، مع ما يلزم عن ذلك التلاحم من تصورات أنطلوجية. بينما إدخال تلك اللغة الصورية كعنصر مساعد فقط، يحتوي على مزايا في مستوى الضبط والدقة.

6) إن اتفاق بعض المحللين للنظرية العلمية حول كون الاستنباط هو أداة التنسيق بامتياز لا يلغي اختلافا حول تصور سبل الاكتشاف والبناء. فلابد أن

يختلف تحليل النظرية وهي قائمة كصرح منسجم عن تحليل نفس النظرية في سيرورة تكوّنها. ستوارت مِل مثلا يعتبر النظرية العلمية ذات بنية استنباطية، لكن تكوّنها التدريجي يسير طبق تراكم لنتائج عمليات استقرائية. كارل پوپر يؤكد على البنية الاستنباطية للنظرية العلمية، ويرى أن تكوّنها ناتج عن تحويلات استنباطية، لإنشاء فرضيات تقبل الإبطال. والوضعانية تؤكد على البنية الاستنباطية للنظرية العلمية، وتعتبرها حصيلة استقراء واستنباط، لإنشاء فرضيات تقبل التحقق. وبينما يأخذ پوپر الاستنباط والمنهج الاستنباطي في معنى استنتاج عبارات من أخرى بفعل تطبيق القواعد الخاصة للمنطق، فإن رايشنباخ يجعل الاستنباط والاستقراء مندمجين ومنسجمين في ما يسميه «الاستقراء التفسيري»[21]. ولهذا فإن النموذج الاستنباطي لا يشكل ترسيمة مضبوطة ذات صيغة دقيقة، بل هو تصور منسجم نسبيا عندما يتعلق الأمر بالنظر إلى النظرية العلمية كصرح قائم؛ لكن تتعدد الرؤى عندما يحاول الآخذون به بيان تكّون المفاهيم والقوانين التي تتألف في النسق. فإذا كان مهمّا أن يفحص الدارس مكونات النظرية العلمية للكشف عن ترابطها البنيوي، فإن الأهم هو أن يفهم ملابسات تكون تلك المكونات وتفاعلها مع المجال الواقعي، في سياق النشاط الثقافي الشامل الذي يغذيها ويرسم أبعادها.

وهذا پيير دوهيم يرى أن بنية النظرية العلمية إستنباطية في تأليفها، حيث تترابط القوانين فيما بينها لتشكل نسقا متماسكا. فقد كتب : «**على النظرية الفزيائية أن تعمل على تمثيل كل مجموع القوانين الطبيعية بواسطة نسق واحد، بحيث تكون كل أجزائه متماسكة منطقيا فيما بينها**»[22]. غير أنه لا يعتبر استنباطية النظرية العلمية سمة لوظيفة تفسيرية ما، لأن النظرية العلمية في نظره بناء متماسك لا شأن له بتفسير الواقع الأنطولوجي؛ بل تكتفي بوصف بعض المظاهر الملاحظة دون اللجوء إلى البحث عن الأسباب وراء ما يلاحظ. ويبيّن تصور دوهيم أن التفسير والاستنباط غير متلازمين؛ وهو تصور المواضعاتيين الذين يعتبرون صواب النظرية العلمية متوقفا على تماسكها الداخلي فحسب، بدون ضرورة الارتباط العضوي بالعالم الأنطلوجي. ويقوم هذا التصور المواضعاتي على هاجس فلسفي أكثر مما

(21) H. Reichenbach; **op.cit**, pp. 100-230.

(22) Pierre Duhem (1905); «Physique de croyant», in **La théorie Physique**, 1914, p. 445 : *«La théorie physique doit s'efforcer de représenter tout l'ensemble des lois naturelles par un système unique dont toutes les parties soient logiquement compatibles entre elles»*.

ينطلق من مسلمة إبستملوجية بنّاءة، إذ يحرص أصحابه على الابتعاد عن الإقرارات الميتافزيقيّة. لكن، هل يمكن التخلص من الميتافزيقا كلية ؟ إن الحرص على الابتعاد عن كل ميتافزيقا يؤدي بالتأكيد إلى الوقوع في شَرَك مذاهب ميتافزيقية أسوأ ! أوَ لا يكون التنبؤ في وضع الافتراض الميتافزيقي الجيّد قبل أن يتم التحقق منه على ضوء الحساب والرصد ؟

إن الاستنباط عنصر مهم في صياغة النظرية العلمية لإبراز تماسك مكوّناتها، لكنه لا يعبّر عن تمفصل تلك المكونات. فالنظرية العلمية مسكونة بالمضامين الأنطلوجية، وملتزمة بارتباطات شتى مع التقاليد الثقافية والقوى الاجتماعية المتفاعلة معها والتي تستمد منها استمراريتها وديناميتها. أما محاولات الصياغة الصورية للاستنباط الفعلي في العلم فإنه لا يستطيع إبراز الحمولات الدلالية والملابسات التداولية التي تحيط به. بل إن النموذج الاستنباطي يعاني مشاكل إبستملوجية عويصة حتى في عقر داره، أي في مجال العلوم الاستنباطية، المنطق والرياضيات. فالنظرية الرياضية نفسها ليست نسقا مسترسلا ومغلقا من العمليات الاستنباطية، بل تعرف قفزات حدسية خلال العمل الاستكشافي كما تعرف إعادات صياغة مستمرة؛ أما التغطية عن تلك القفزات فإنها لا تحصل إلا عند العرض النهائي، أي الاستنباطي، للنظرية. ولهذا فالنموذج الاستنباطي في حاجة إلى الانفتاح على المجال الثقافي من أجل فهم دينامية النشاط العقلي للعلم. لكن، هل الانفتاح على المقام التداولي يسمح للنظرية العلمية بالاحتفاظ بتلك البنية الاستنباطية، أم أن الانفتاح يقتضي التخلص من النموذج الاستنباطي كلية ؟

تاريخ التقريب بين المذاهب الإسلامية

عبد الكريم عكوي
كلية الآداب جامعة ابن زهر — أكادير

ان المذاهب والفرق الإسلامية حقيقة واقعة منذ العصور المتقدمة من تاريخ الإسلام، فليس من الحق والإنصاف إنكار هذه الحقيقة والابتعاد عن الاشتغال بها، خاصة في عصرنا، الذي أصبحت فيه مسألة اختلاف المذاهب الإسلامية تحاصر المشتغلين لإصلاح حال المسلمين وبناء قوتهم، وتعترض سبيل من يروم جمع كلمتهم ووحدة صفهم. فوجود أهل السنة والشيعة في عصرنا لا يمكن انكاره بحال، ولا يجوز للباحث في الفكر الإسلامي إغفال هذه الحقيقة وعدم مراعاتها. فهل يجوز للشيعة عدم الاعتبار بأفكار أهل السنة وهم الكثرة الغالبة في شرق العالم الإسلامي وغربه ! وهل يجوز لأهل السنة إغفال أفكار الشيعة وأصول مذهبهم ومناهج تفكيرهم، وهم مذهب كبير حمله جمع غفير من المسلمين في مختلف العصور الإسلامية، وانتسب إليه قمم عالية في العلم، وجمعته مؤلفات كثيرة في مختلف العلوم الإسلامية ! ومازالت لهذا المذهب قوته في عصرنا وفيه الكثير ممن يشتهر بنبوغه في العلم والفكر، والسياسة والاقتصاد، وتحميه دولة واسعة الأطراف، كثيرة العدد والعدة.

ولقد كان الخلاف بين أهل السنة والشيعة خاصة، موضع كلام كثير عند المسلمين من كلا الفريقين، فمنهم من بالغ، ومنهم من قصد واعتدل، ومنهم طائفة رأت أن الخلاف بين الفريقين لا يمنع من تعاونهما واجتماعهما تحت راية الإسلام، فاجتهدت هذه الطائفة من علماء السنة والشيعة في العصر الحديث للتقريب بين المذاهب الإسلامية وتجاوز التنافر الذي غلب زمنا طويلا، خاصة بين السنة والشيعة.

وفيما يلي عرض لما بذل من جهد للتقريب بين المذاهب الإسلامية، من خلال ثلاث مسائل هي :

أولا : الصلة بين السنة والشيعة قبل ظهور فكرة التقريب.

ثانيا : معنى التقريب بين المذاهب الإسلامية وأسباب الدعوة إليه في العصر الحديث.

ثالثا : جهود علماء الإسلام للتقريب بين المذاهب، والأعمال التي تمت في هذا الشأن منذ ظهور فكرة التقريب إلى يومنا هذا.

المسألة الأولى : الصلة بين السنة والشيعة قبل ظهور فكرة التقريب :

أما في القرن الأول والثاني فلا يوجد أثر لآراء الشيعة في المسائل التي اشتهرت فيما بعد، مثل الإمامة والعصمة والرجعة والتقية وغيرها. ولم يعرف الناس هذه الاصطلاحات ولا التفريق بينها ولا بين الشيعة وأهل السنة. وفي بيان ذلك يقول أحد الشيعة الامامية المعاصرين وهو الأستاذ محمد جواد مغنية من جبل عامل بلبنان : «وإذا رجعنا إلى سنة الرسول الأعظم ﷺ وعهد الخلفاء الراشدين أو سيرة الأصحاب والتابعين وأئمة المذاهب لا نجد أي أثر للتفرقة والانقسام أو ذكر للفظ سنة وشيعة بمعناها المعروف اليوم، بل على العكس نجد الوحدة والألفة والإخاء»[1].

ولم تظهر معالم التشيع إلا بعد القرن الثاني، وزادت من اشتهاره الخلافات السياسية، فكانت دول وإمارات تعلنه وتدعو إليه مثل الدولة البوهية لما غلبت على خراسان. ورغم الاختلافات السياسية فإن الجانب العلمي غلب عليه الاختلاط والتعايش بين أهل السنة والشيعة، فكانوا متفرقين في أمصار الإسلام يقف بعضهم بجانب بعض. ومن المظاهر البارزة التي تؤيد ذلك أن تجد شيخا من أهل السنة أو من الشيعة، يتنافس طلبة العلم على حضور مجلسه من غير فرق بين سني أو شيعي. فهذا الفخر الرازي مثلا (ت 606هـ) وهو من علماء السنة في القرن السادس الهجري يتتلمذ على أشهر فقهاء الشيعة الامامية في عصره سديد الدين محمود بن علي الحمصي الحلي. وهذا محمد بن مكي العاملي المشهور بالشهيد

---

(1) محمد جواد مغنية، «**الإسلام مع الحياة**»، ص 61، ط الثالثة 1979.

الأول وهو من أكابر الشيعة الأمامية في عصره يتتلمذ على نحو أربعين شيخا من علماء السنة. ومن مظاهر ذلك أيضا أن البخاري ومسلما ــ وكتاباهما أصح كتب الحديث عند أهل السنة ــ قد أخرجا لكثير من الشيعة حتى قال الحاكم النيسابوري «ان كتاب مسلم بن الحجاج ملآن من الشيعة»[2].

وكانت مجالس العلم ببغداد وهي حاضرة الخلافة، تجمع الفريقين، ويتناظر فيها علماء الشيعة والسنة بالتزام شروط الاختلاف وآداب المناظرة، وقد يحضرها الأمراء وأعيان الدولة. واشتهرت في ذلك مناظرات إمام أهل السنة في عصره أبي بكر الباقلاني[3] وإمام الشيعة الامامية المشهور الشيخ المفيد[4]. فكانت بذلك آراء الفريقين وأقوالهم مشتهرة بين الناس على اختلافها يجرونها مجرى الاختلاف الجائز في الأفهام والأنظار.

ولهذا فإن فكرة التقريب بين المذاهب الإسلامية عامة، لم تظهر في هذه العصور، لأن المسلمين كانوا في غنى عنها لأن التعايش والتقارب يجمع بينهم، ولم يكن بين الفرق الإسلامية من التدابر والتعصب وشدة التنازع ما يدعو إلى التقريب. ولم يكن الاختلاف في هذه العصور ثغرا ينفذ منه أعداء الإسلام للتفريق وزرع الشقاق كما هو حال عصرنا.

ولم تبق الأمور بين الفريقين على هذه الحال، وإنما حلت الفرقة والتعصب في العصور المتأخرة، فعكف كل فريق على كتبه، وإذا تعرض لغيره من المخالفين فليس إلا للطعن والتعنيف، فنفرت كل طائفة من كل من يخالفها وساءت المقالات بينهم إلى حد الطعن في العقائد، فيصف أهل السنة الشيعة بالغلاة وأهل الأهواء، ويصف الشيعة أهل السنة بالمجسمة، وزاد من حدة ذلك أن أكثر من يتكلم من الفريقين إنما هم من المتعصبة، فغلب بذلك التعصب واشتهر بين المسلمين، فحلت الفرقة

---

(2) **«تدريب الراوي في شرح تقريب النووي»** للسيوطي، 325/1 (1409هـ-1988م)، دار الفكر.

(3) انظر في ترجمته وأخباره، **«تاريخ بغداد»** للخطيب البغدادي، 379/5.
ــ **«الانساب»** للسمعاني، 265/1 (ط ك 1-1408هـ-1988م دار الجنان).
ــ **«سير أعلام النبلاء»** للذهبي، 190/17 (ط : 1-1403هـ-1983م مؤسسة الرسالة).

(4) انظر **«تاريخ بغداد»** 231/3، **«سير أعلام النبلاء»** 344/17، **«أعيان الشيعة»** لمحمد أمين الحسيني 20/46 (1364هـ-1945م مطبعة الترقي).

محل الوحدة واشتهر الاختلاف بين الائتلاف[5]، وبلغ ذلك غايته بزيادة الخلافات السياسية، ومن أهمها في العصور الأخيرة الاختلاف الشديد بين الدولة العثمانية والدولة الصفوية. وأدى ذلك إلى افتراق الفريقين، فصار الشيعة محصورين في أمصار معدودة مثل فارس وجبل عامل، فجهل كل فريق آراء الفريق الآخر، ولا يذكره إلا في موضع الذم والطعن، وغاب الإنصاف في كلام كل فريق عن الآخر. وصاحب ذلك تفرق كلمة المسلمين وضعف سلطانهم، وتداعي الأمم عليهم، فكانت الحاجة إلى وحدة تجمع الصف وتوحد المسلمين على اختلاف فرقهم ومذاهبهم على أصول الإسلام العامة، فظهرت فكرة التقريب بين المذاهب الإسلامية.

المسألة الثانية : معنى التقريب بين المذاهب الإسلامية وأسباب الدعوة إليه في العصر الحديث :

أ ــ معنى التقريب بين المذاهب الإسلامية : في بيان معنى التقريب يقول حملة هذه الدعوة أنه اتجاه جاد داخل الإسلام مجرد تماما من اللون الطائفي أو الإقليمي للتخلص من العداوة المتبادلة بين أهل المذاهب الإسلامية المختلفة، وصيانة وحدة المسلمين، انطلاقا من الأخوة التي تجمع كل من يصدق عليه وصف الإسلام، والتسليم بحقوق عامة للمسلم في كل مكان من بلاد الإسلام بغض النظر عن مذهبه وطبقته وجنسه ولونه ولغته. وأهم هذه الحقوق حرمة دمه وماله وعرضه وألا يظن به السوء[6]. فهو «دعوة أن يتحد أهل الإسلام على أصول الإسلام التي لا يكون المسلم مسلما إلا بها، وأن ينظروا فيما وراء ذلك نظرة من لا يبتغي الغلب، ولكن يبتغي الحق والمعرفة الصحيحة، فإذا استطاعوا أن يصلوا بالإنصاف والحجة البينة إلى الإتفاق في شيء مما اختلفوا فيه، فذلك، وإلا فليحتفظ كل منهم بما يراه، وليعذر الآخرين ويحسن الظن بهم، فإن الخلاف على غير أصول الدين لا يضر بالإيمان ولا يخرج المختلفين عن دائرة الإسلام»[7].

(5) انظر محمد تقي القمي، «قصة التقريب»، **رسالة الإسلام**، عدد 4، السنة 11، المجلد 11/ 349-350.

(6) الأستاذ محمد عبد الله محمد الحامي، «معالم التقريب»، **رسالة الإسلام**، (202/14).

(7) محمد تقي القمي، «نقط على الحروف»، **رسالة الإسلام**، (147/5).

فالتقريب ليس جمع المسلمين على مذهب واحد، ولا حمل طائفة منهم على مذهب غيرها، كأن يذهب السني مذهب الشيعي أو الشيعي مذهب السني، ولا تزيين مذهب دون غيره، وإنما التقريب عند أصحابه أن يحسن كل فريق الظن بالفريق الآخر ويقدر له حق الأخوة الإسلامية الجامعة لكل من يصدق عليه وصف المسلم، وان يجعل نفسه وماله في نصرته كلما هم به أعداء الإسلام، وألا يكون عونا لهم عليه، ويبني معه وحدة المسلمين بكل مذاهبهم وطوائفهم، وهم بذلك إنما يؤدون فرضا يأثمون بتركه إثما عظيما.

وأما الاختلاف الحاصل بين المذاهب الإسلامية، فإن دعاة التقريب يسعون إلى حمل الناس على الاعتقاد بأن الاختلاف لا يمنع وحدة المسلمين وذلك بأن يجروه مجرى الاختلاف في الفهم والاجتهاد، وأن يراعى كل فريق فيما يذهب إليه ما يذهب إليه غيره مخالفا له فيه، وألا يسترسل فيما يعلم أنه يسوء غيره، وفوق ذلك كله تغليب الإنصاف والبحث عن الحق حيثما وجد، وعلى لسان كل فريق. ويتم ذلك كله بفتح أبواب الاتصال بين المذاهب الإسلامية، فيطلع كل فريق على ما يذهب إليه غيره، ويأخذه من لسانه، ويهيء نفسه أن يسمع منه ما يستحسنه وما يستشنعه، وإذا تكلم فيما يستشنعه التزم آداب الخلاف وحمل نفسه على الإنصاف، وإذا بقي الاختلاف بعد ذلك عذر كل واحد منهما صاحبه وحفظ له حق الأخوة الإسلامية.

ب ــ أسباب الدعوة إلى التقريب بين المذاهب الإسلامية في العصر الحديث : أما الأسباب التي أظهرت فكرة التقريب بين المذاهب الإسلامية في العصر الحديث فهي الآتية :

1 ــ حدة التنافر والتناكر بين الفريقين، فاعتزل كل فريق الآخر ونبذه حتى لا يكاد أحد منهما يعرف الآخر على حقيقته، فتجد أهل السنة مثلا ينسبون إلى الشيعة الامامية أقوال الشيعة الغلاة التي ماتت بموت أصحابها وتبرأ منها الامامية، كالقول بأن الامام عليا أحق بالنبوة، أو نسبة قول شاذ بينهم إلى الشيعة الامامية عامة، مع أنه خلاف المشهور عندهم وليس مذهب المحققين من رجالهم. وتبادل الفريقان الطعن والتجريح، وساء ظن كل منهما بالآخر، بل قد يصل الأمر أحيانا إلى التكفير.

2 ــ سقوط الخلافة العثمانية، وغلبة الاستعمار الصليبي على بلاد المسلمين، وغرسه فكرة التجزئة والإقليمية ورعايته نحلا جديدة تنتسب إلى الإسلام زورا وكذبا، مثل الباهائية والقديانية، وضربه بعض المسلمين ببعض.

3 ــ توالي النكبات على المسلمين وكان أشدها الذي أظهر عور المسلمين، سقوط فلسطين وما تلاه من المحن. كل هذا حمل أهل الغيرة من علماء المسلمين على بيان موطن الداء في جسد المسلمين، فوجدوا أن أصله الاختلاف الشديد بين طوائف المسلمين، اختلافا يكيدون به أنفسهم، ويفتحون به لعدوهم ثغرا واسعاً ينفذ منه إليهم فيستبيح وحدتهم وأعراضهم وأموالهم وكل ما يملكون.

هذه العوامل مجتمعة حملت طائفة من علماء المسلمين من كلا الفريقين على الدعوة إلى التقريب بين المذاهب الإسلامية التي لا يصح لأحد أن يخرجها من الإسلام بحال.

المسألة الثالثة : جهود التقريب بين المذاهب الإسلامية منذ انطلاق فكرة التقريب إلى يومنا هذا :

كان أول من وجد في نفسه فكرة التقريب بين المذاهب رجل من علماء الشيعة الإمامية بإيران وهو الشيخ محمد تقي القمي، قال وهو يذكر كيف حضرته الفكرة : «بدأنا التفكير في التقريب، ثم سلخنا بعد ذلك شهورا نبحث في سبل العلاج، فدرسنا الدعوات التي سبقتنا وأخذنا منها كثيرا، ودرسنا المشاكل الطائفية برمتها، والكتب المعتمدة عند كل فريق لنحدد الطوائف التي تتفق في الأصول الإسلامية. ودرسنا الخلافات الفرعية الفقهية ومبلغ ما وصلنا إليه، ثم حددنا أنجح طريقة لوصول فكرتنا إلى الأعماق. وقد أدى بنا التفكير إلى أن هذه الدعوة يجب أن تقوم بها جماعة بدل أن يقوم بها فرد يتعرض لكثير من الأخطار، وأن تكون الدعوة إلى التقريب بين أرباب المذاهب لا إلى جمع المسلمين على مذهب واحد، فيبقى الشيعي شيعيا، والسني سنيا، وأن يسود بين الجميع مبدأ احترام الرأي الذي يؤيده الدليل وأن تكون الجماعة ممثلة للمذاهب الأربعة المعروفة عند أهل السنة، ومذهبي الشيعة الأمامية والزيدية، وأن يمثل كل مذهب علماء من ذوي الرأي والمكانة فيه، وأن تكون الجماعة بمعزل عن السياسة، وأن تكون محددة الأهداف، وأن يكون سعيها على أساس البحث والعلم كي تثبت أمام المعارضة، وتكسب

الأنصار عن سبيل الإقناع والاقتناع»[8]. هكذا كانت صورة التقريب في نظر هذا الرجل قبل أن يعلنها في الناس. لكن لما كانت حال المسلمين على ما سبق وصفه من التعصب، فكان الشيعة غلاة في نظر أهل السنة، وأهل السنة ناصبة ومجسمة عند الشيعة، فإن عامة الناس لن يطيقون بحال أن يسمعوا عن التقريب بين السنة والشيعة. فلم يكن بد من البدء بالتمهيد لفكرة التقريب قبل الخروج بها على الناس حتى تتهيأ عقولهم وقلوبهم لقبولها. ولهذا سلك الشيخ محمد تقي القمي سبيل التدرج في الدعوة إلى فكرة التقريب، فارتحل إلى مصر أول مرة سنة 1938م وكان الشيخ مصطفى المراغي شيخ الأزهر آنذاك، وقد عرض عليه الفكرة فاستحسنها، وفي ذلك يقول عنه الشيخ القمي : «لمست فيه أول ما لقيته إيمانا بالفكرة، إلا أنه كان بحكم مركزه لا يستطيع أن يدعو إليها بنفسه، بل انه وهو إمام أهل السنة لم يكن يستطيع أن يظهر بمظهر المؤيد لفكرة كهذه أمام الجو الذي كان يسود الأزهر وبالتالي يسود هذا البلد العزيز..»[9] ومع ذلك فإن الشيخ المراغي قد يسر السبيل للشيخ القمي لإلقاء محاضرات في الأزهر وخارجه، وهيأ له اللقاء برجال الأزهر خاصة من يعلم منهم الميل إلى التقريب، فاتفق الجميع على ضرورة التدرج والتمهيد لفكرة التقريب، واستقر رأيهم على أن يعمل الأزهر شيئا في هذا السبيل بمناسبة عيده الألفي إلا أن الحرب العالمية الثانية حالت دون ذلك، فرجع الشيخ القمي إلى بلده، ويعود إلى مصر ثانية سنة 1946، وكان الشيخ مصطفى المراغي قد توفي رحمه الله، وتولى مشيخة الأزهر بعده الشيخ مصطفى عبد الرزاق، فسار في طريق سلفه واستحسن فكرة التقريب فالتقى الشيخ القمي ثانية برجال الأزهر وكان منهم الشيخ عبد المجيد سليم، فاستقر الأمر على أن يبقى الشيخ مصطفى عبد الرازق، بحكم موقعه في مشيخة الأزهر، خارج جماعة التقريب، يرعاها من بعيد، وأن يكون الشيخ عبد المجيد سليم في الجماعة، فكانت هذه بداية تكوين جماعة التقريب، وتوفي الشيخ مصطفى عبد الرازق قبل أن يرى نشأة جماعة التقريب. وبدأ الشيخ القمي ورجال الأزهر العمل لإنشاء الجماعة، فتم أول اجتماع تأسيسي بالقاهرة عام 1947م حضره جماعة من علماء الإسلام من أهل السنة، ومن الشيعة الامامية، ومن الشيعة الزيدية فانشؤوا جماعة

(8) محمد تقي القمي، «قصة التقريب»، **رسالة الإسلام**، (11/354-355).

(9) محمد تقي القمي، «رجال صدقوا»، **رسالة الإسلام**، (14/189).

التقريب، واتخذوا لها مقرا بالقاهرة سموه دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، فخرجت فكرة التقريب إلى ميدان العمل وأعلنت في الناس بعد أن مهد لها الشيخ محمد تقي القمي وسهر على نشأتها، وقد قال عنه الشيخ محمود شلتوت شيخ الأزهر بعد الشيخ عبد المجيد سليم : «وهو أول من دعا إلى هذه الدعوة، وهاجر من أجلها إلى هذا البلد، بلد الأزهر الشريف... فعاش بها وإلى جوارها منذ غرسها بذرة مرجوة على بركة الله، وظل يتعهدها بالسقي والرعاية بماأتاه الله من عبقرية وإخلاص، وعلم غزير وشخصية قوية، وصبر على الغير وثبات على صروف الدهر»[10]. ومن الأعضاء المؤسسين لجماعة التقريب، الشيخ محمد تقي القمي والشيخ عبد المجيد سليم الذي تولى مشيخة الأزهر بعد ذلك فاحتفظ بعضويته في الجماعة، والشيخ محمود شلتوت شيخ الأزهر بعد الشيخ عبد المجيد سليم والشيخ محمد عبد اللطيف دراز مدير الأزهر والمعاهد الدينية، ومحمد علي علو به باشا والشيخ القاضي محمد بن عبد الله العمري وكيل وزارة خارجية اليمن، والشيخ علي الخفيف وكان أستاذا للشريعة الإسلامية بكلية الحقوق بجامعة فؤاد الأول والشيخ عيسى منون. وتم تركيب الجماعة كما يلي :

ــ محمد علي علو به باشا رئيسا للجماعة، والشيخ عبد المجيد سليم وكيلا للجماعة والشيخ محمد تقي القمي أمينا عاما للجماعة. واتسعت الجماعة بانضمام كثير من الرجال بعد ذلك من مختلف المذاهب، منهم علي بن إسماعيل المؤيد والحسن بن علي بن إبراهيم وهما من الشيعة الزيدية، ومحمد الحسين آل كاشف الغطاء من النجف بالعراق، وعبد الحسين شرف الدين الموسوي من لبنان، ومحمد حسين أقا البروجردي من قُم وهؤلاء من الشيعة الامامية، وكان للجماعة أيضا أعضاء بالمراسلة مثل الشيخ سليمان ظاهر بلبنان.

ويصف الشيخ محمد تقي القمي الأمين العام للجماعة أول اجتماع بدار التقريب فيقول : «ولاتزال في خاطري صورة لأول اجتماع بدار التقريب، ولعله أيضا أول اجتماع من نوعه في الإسلام، جلس فيه علماء من السنة والشيعة حول مائدة واحدة في هدوء العلماء المتضلعين، وفي وجوههم تصميم المجاهدين، فكتبوا بعملهم هذا فصلا من فصول التاريخ الإسلامي المجيد»[11]. ولقد كان هؤلاء الرجال من

(10) محمود شلتوت، «مقدمة قصة التقريب»، **رسالة الإسلام**، (196/14).

(11) محمد تقي القمي، «قصة التقريب»، **رسالة الإسلام**، (359/14).

السنة والشيعة يجمعهم الأخوة الإسلامية، وهم في عملهم من أجل التقريب على خلق علماء الإسلام من التعظيم والثناء المتبادل. من ذلك مثلا أن شيخ الأزهر عبد المجيد سليم بلغه خبر مرض الشيخ أقا حسين البروجردي وهو من أكبر علماء الشيعة بإيران فكتب إليه يقول: «حضرة صاحب السماحة أية الله الحاج أقا حسين البروجردي، سلام الله عليكم ورحمته. أما بعد فقد بلغنا عن طريق المذياع أن صحتكم الغالية قد ألم بها طارىء من المرض، فآسفنا ذلك أشد الأسف لما نعرفه فيكم من العلم والفضل، والإخلاص للحق...»[12] وأجابه بقوله: «حضرة صاحب الفضيلة الأكبر الشيخ عبد المجيد سليم شيخ الجامع الأزهر دامت إفاضته، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته أما بعد فقد بلغنا كتابكم الكريم الحاوي للعواطف الإسلامية السامية... (إلى أن قال) فأشكركم على ذلك وأسأل الله تعالى أن يبدل التعارف والتعاطف بين المسلمين مما كان بينهم من التناكر والتدابر والتقاطع إنه على ما يشاء قدير... فأسأل الله عزل سلطانه أن يلبسكم لباس العافية، ويوفقكم لخدمة الإسلام والمسلمين..»[13].

وينص قانون جماعة التقريب على أن أغراض الجماعة هي:

1 ــ العمل على جمع كلمة أرباب المذاهب الإسلامية الذين باعدت بينهم آراء لا تمس العقائد التي يجب الإيمان بها.

2 ــ نشر المبادىء الإسلامية باللغات المختلفة وبيان حاجة المجتمع إلى الأخذ بها.

3 ــ السعي إلى إزالة ما يكون من نزاع بين شعبين أو طائفتين من المسلمين والتوفيق بينهما.

أما الوسائل الموصلة إلى ذلك فهي:

1 ــ نشر الكتب والرسائل.

2 ــ الدعوة بطريق الصحف والمحاضرات والإذاعات اللاسلكية.

3 ــ تبادل النشرات مع الجماعات الدينية والثقافية ومختلف الهيآت الإسلامية.

---

(12) رسالة الإسلام، (328/3).

(13) نفسه، (329/3–330).

4 ــ عقد مؤتمرات إسلامية عامة تجمع زعماء الشعوب الإسلامية في الأمور الدينية والاجتماعية.

5 ــ العمل على أن تقوم الجماعات الإسلامية في جميع الأقطار بتدريس فقه المذاهب الإسلامية حتى تصبح الجامعات إسلامية عامة.

ويلخص الأمين العام للجماعة محمد تقي القمي أهداف الجماعة بقوله «أن هذه الدعوة جاءت على أساس تقريب الذين باعدت بينهم آراء لا تمس العقائد التي يجب الإيمان بها، وتعريف كل طائفة بالأخرى. والإتفاق على النقط الوفاقية، وأن يعذر المسلمون بعضهم بعضا في كل ما له دليل من مسائل فيها مجال للنظر والبحث، وإزالة الإفتراءات التي أدخلت على كل طائفة، إلى النظر في كتب غيرها والأخذ بما فيها لا بما يقوله عنها المخالفون...»[14] «ليست جماعة التقريب تريد القضاء على كل خلاف، ولا تفكر في ذلك، ولا تبتغي أن يتشيع السني أو يتسنن الشيعي... انها مع النظر إلى الخلافات تسعى للتقريب وتنادي بلزوم التعارف»[15].

وأما الأعمال والفوائد التي حققتها جماعة التقريب على امتداد عمرها نحو العشرين عاما فهي الآتية :

1 ــ مجلة رسالة الإسلام : من أهم الأعمال التي خلفتها جماعة التقريب مجلة «**رسالة الإسلام**» التي أصدرتها لتبليغ فكرة التقريب بين المذاهب الإسلامية، وهي المذاهب الأربعة السنية، ومذهب الشيعة الإمامية ومذهب الشيعة الزيدية، فكانت هذه المجلة لسان الجماعة يكتب فيها العلماء والأساتذة والكتاب من هذه المذاهب، يبينون معنى التقريب ووجوهه، وضرورته، وسبل تجاوز مواطن الخلاف الكبرى، ويكتبون في أصول الإسلام العامة التي يتفق عليها جميع المسلمين، وكان رئيس تحرير هذه المجلة الأستاذ محمد المدني، ومدير إدارتها الأستاذ عبد العزيز محمد عيسى. وتوفي الأستاذ محمد محمد المدني عام 1384هـ/1964م وكان يصدر منها أربعة أعداد كل سنة، كان آخرها العدد الستون سنة 1392هـ/1972م. وكان يكتب فيها الكثير من علماء السنة والشيعة، ومن علماء الأزهر، والمراجع الكبار في «النجف» و«قُم»، و«جبل عامل»، وأساتذة الجامعات والقضاة، والكتاب

(14) محمد تقي القمي، «الزمن في جانبنا»، **رسالة الإسلام**، (21/9).

(15) محمد تقي القمي، «جولة بين الآراء»، **رسالة الإسلام**، (21/9).

والأدباء والمؤرخين. فمن الشيعة محمد تقي القمي الأمين العام للجماعة، ومحمد حسن آل كاشف الغطاء، وهبة الدين الشهرستاني، وشرف الدين العاملي، ومحمد صالح المازندراني، ومحمد جواد مغنية، وعبد الحسين الرشتي، والسيد صدر الدين الصدر ومحمد تقي الخونساري، والمرجع الكبير آية الله البروجردي، وعبد المتعال الصعيدي، وأبو القاسم الموسوي الخوئي. ومن أهل السنة عبد المجيد سليم، ومحمود شلتوت، ومحمد أبو زهرة، ومحمد محمد المدني، وعبد العزيز عيسى. وكان من الكتاب والأدباء وأهل التاريخ أحمد أمين بك، وعباس محمود العقاد، ومحمد فريد وجدي، وعلي عبد الواحد وافي، وعباس حسن، وعبد السلام هارون، ومحمد محمود غالي وغيرهم، وتشمل مقالات هؤلاء موضوعات مختلفة في التفسير، والفقه، وعلوم الحديث والتاريخ، والقانون والاقتصاد والعلاقات الدولية والأدب واللغة، والفكر الإسلامي، والإنساني عامة. ويجمع هذه الموضوعات على اختلافها، جامع التقريب ونبذ التعصب، فكان كل فريق يعرض آراءه ومذاهبه في هذه الموضوعات، مع بيان رأيه في المسائل المختلف فيها وسبل تجاوزها أو توجيهها وجهة تجعل كل فريق يحسن الظن بالآخر.

وباستقراء جميع المقالات يظهر أن الجميع من كلا الفريقين يتفق على أن الوحدة الإسلامية فريضة دينية، وضرورة وجد وحياة للمسلمين، وأن اختلاف المذاهب الإسلامية لا يحل بحال أن يكون مانعا من الوحدة. ويتفق الجميع أيضا على وجود المتعصبين في كل فريق فيشهد الشيعة على أنفسهم بذلك ويشهد السنة على أنفسهم بذلك، وأن هؤلاء المتعصبة هم أصل الوقيعة والتدابر بين الفريقين.

ويتفق الجميع أيضا على أن التناكر والتدابر الذي غلب بين الفريقين جعل كل فريق ينسب إلى الفريق الآخر آراء وأقوالا قد تبرأ منها رجاله، وأن الواجب على كل فريق أن يأخذ آراء الفريق الآخر من مصادره المعتمدة عنده. وأهم فائدة تظهر أيضا من استقراء مقالات المجلة أن الشيعة أكثر حمية وحماسة للتقريب، خاصة الشيخ محمد تقي القمي وهو أول من أظهر فكرة التقريب ودعا إليها وهاجر من أجلها كما تقدم، وأكثر مقالاته في التقريب والدعوة إليه، وبيان معالمه ومسالكه. أما مقالات غيره من الشيعة في مختلف الموضوعات فإنها في الغالب تقصد بيان أن أكثر ما ينسبه السنة إلى الشيعة مما كان سبب بغضهم أو الطعن في عقائدهم

أحيانا، إنما هو مذهب الشواذ من غلاة الشيعة الذين ماتت مذاهبهم بموتهم، ومن أمثلة ذلك مسألة القول بتحريف القرآن، وأن المصحف الذي جمع القرآن إنما هو مصحف فاطمة. قالوا إنما ذلك قول شاذ، أما مذهب المحققين من الشيعة الإمامية من أمثال الشيخ المفيد فهو إنكار تحريف القرآن. وأما المسائل الأخرى التي هي موضع الخلاف مثل الإمامة والخلافة والعصمة وغيرها، فهم يعرضونها في مقالاتهم على هيئة يفهم منها أنها لا تؤثر في الجامعة العامة التي تجمع المسلمين، وأنها ليست موجبة ـــ ولو على فرض خطئها ـــ للطعن في طائفة من المسلمين.

وأحسن مثال يمكن أن أسوقه دليلا على ذلك مقال للشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، وهذا بعض كلامه «نعم أعظم فرق جوهري، بل لعله الفارق الوحيد بين الطائفتين : السنة، والشيعة، هو قضية الإمامة حيث وقع الفرقتان منها على طرفي الخط، فالشيعة ترى أن الإمامة أصل من أصول الدين، وهو رديفة التوحيد والنبوة، وأنها منوطة بالنص من الله ورسوله، وليس للأمة فيها من الرأي والاختيار شيء، كما لا اختيار لهم في النبوة بخلاف إخواننا من أهل السنة، فهم متفقون على عدم كونها من أصول الدين. ومختلفون بين قائل بوجوب نصب الامام على الرعية بالإجماع ونحوه، وبين قائل بأنها قضية سياسية ليست من الدين في شيء لا من أصوله ولا من فروعه، ولكن مع هذا التباعد الشاسع بين الفريقين في هذه القضية، هل تجد الشيعة تقول إن من لا يقول بالإمامة غير مسلم (كلا ومعاذ الله) أو تجد السنة تقول إن القائل بالامامة خارج عن الإسلام ـــ لا وكلا ـــ إذن فالقول بالإمامة وعدمه لا علاقة له بالجامعة الإسلامية وأحكامها من حرمة دم المسلم وعرضه وماله، ووجوب إخوته، وحفظ حرمته، وعدم جواز غيبته، إلى كثير من أمثال ذلك من حقوق المسلم على أخيه. نعم ونريد أن نكون أشد صراحة من ذلك، ولا نبقي ما لعله يعتلج أو يختلج في نفس القراء الكرام، فنقول : لعل قائلا يقول إن سبب العداء بين الطائفتين أن الشيعة ترى جواز المس من كرامة الخلفاء أو الطعن فيهم، وقد يتجاوز البعض إلى السب والقدح بما يسيء الفريق الآخر طبعا ويهيج عواطفهم، فيشتد العداء والخصومة بينهم. والجواب ان هذا لو تبصرنا قليلا ورجعنا إلى حكم العقل بل والشرع أيضا لم نجده مقتضيا للعداء أيضا.

أما (أولا) فليس هذا من رأي جميع الشيعة وإنما هو رأي فردي من بعضهم،

وربما لا يوافق عليه الأكثر. كيف وفي أخبار أئمة الشيعة النهي عن ذلك فلا يصح معاداة الشيعة أجمع لإساءة بعض المتطرفين منهم.

و(ثانيا) أن هذا على فرضه لا يكون موجبا للكفر والخروج عن الإسلام بل اقصى ما هناك أن يكون معصية، وما أكثر العصاة في الطائفتين. ومعصية المسلم لا تستوجب قطع رابطة الأخوة الإسلامية معه قطعا.

و(ثالثا) قد لا يدخل هذا في المعصية أيضا ولا يوجب فسقا إذا كان ناشئا عن اجتهاد واعتقاد، وإن كان خطأ، فإن من المتسالم عليه عند الجميع في باب الاجتهاد أن للمخطىء أجرا وللمصيب أجرين. وقد صحح علماء السنة الحروب التي وقعت بين الصحابة في الصدر الأول كحرب الجمل وصفين وغيرهما، بأن طلحة والزبير ومعاوية اجتهدوا وهم وإن أخطأوا في اجتهادهم، ولكن لا يقدح ذلك في عدالتهم وعظيم مكانتهم. وإذا كان الاجتهاد يبرر، لا يستنكر معه ــ أي مع الاجتهاد ــ تجاوز بعض المتطرفين على تلك المقامات المحترمة.

والغرض من كل هذا أننا مهما تعمقنا في البحث مشينا على ضوء الأدلة عقلية أو شرعية، وتجردنا من الهوى والهوس والعصبيات، فلا نجد أي سبب مبرر للعداء والتضارب بين طوائف المسلمين مهما اتسعت شقة الخلاف بينهم في كثير من المسائل»[16].

فهذه هي الصفة الغالبة على مقالات الشيعة في هذه المجلة.

أما مقالات أهل السنة فيغلب عليها الكلام على قواعد الإسلام العامة التي يتفق عليها كل من ينتسب إلى الإسلام، أحسن مثال على ذلك مقالات الشيخ محمود شلتوت، الذي لا يكاد يخلو عدد من أعداد المجلة من مقالاته، وقد كان له عمود ثابت على توالي الأعداد يتولى فيه تفسير القرآن الكريم إلى أن توفي رحمه الله، مع مقالات أخرى، في وجوه التقريب، وله جهود أخرى داخل جماعة التقريب سيأتي بيانها في الفوائد الأخرى التي حققتها جماعة التقريب.

فهذه هي «**رسالة الإسلام**». وهذه هي طبيعة مقالاتها، وقد توقفت بتوقف

---

(16) **رسالة الإسلام**، (270/2).

جماعة التقريب فكان آخر أعدادها العدد الستون الذي صدر في رمضان عام 1392هـ/ أكتوبر 1972م.

2 ــ ومن أعمال جماعة التقريب أيضا بعد رسالة الإسلام :

1 ــ أن شيخ الأزهر محمود شلتوت أصدر مشروعا جديدا في منهاج الدراسة بالأزهر، فيه ضرورة تدريس الفقه الإسلامي وعلوم الحديث بكلية الشريعة على المذاهب الإسلامية الأربعة عند أهل السنة، وعلى مذهب الشيعة الزيدية. قال رحمه الله : «من بين ما تعنى به كلية الشريعة في منهجها الجديد : دراسة الفقه المقارن بين المذاهب الإسلامية على الأسس الآتية :

2 ــ أن تكون الدراسة على مختلف المذاهب، لا فرق بين السنة والشيعة، ويعنى بوجه خاص بيان وجهة النظر الفقهية، حكما ودليلا لكل من المذاهب السنية وهي الأربعة المعروفة، والإمامية الإثنا عشرية، والزيدية.

3 ــ يستخلص الحكم الذي يرشد إليه الدليل دون التفات إلى كونه موافقا أو مخالفا لمذهب الأستاذ أو الطالب حتى تتحقق الفائدة من المقارنة وهي وضوح الرأي الراجح من بين الآراء المتعددة وتبطل العصبيات المذهبية المذمومة. وفي أصول الفقه يعنى بوجه خاص ببيان المواضع الأصولية التي وقع الاختلاف فيها بين المذاهب الستة السابقة الذكر مع بيان أسباب الخلاف.

وفي علم مصطلح الحديث ورجاله تشمل الدراسة ما اصطلح عليه أهل السنة وما اصطلح عليه الإمامية والزيدية، كما تشمل دراسة الرجال المشهورين وأصحاب المسانيد ومسانيدهم في كل من الفريقين، هذا بالإضافة إلى التوسع في هذه الدراسة تفصيلا في الدراسات العليا بكلية الشريعة/ هـ[17].

وقد عمل الشيخ محمود شلتوت في فتواه بهذا المنهج، فكان يقارن بين المذاهب، وكان لا يتردد في ترجيح مذهب الشيعة عند قوة دليله، من ذلك مثلا أن الطلاق الثلاث بلفظ واحد يقع ثلاثا عند السنة، لكنه واحدة رجعية عند الشيعة، وبذلك أفتى الشيخ شلتوت، ومضى عليه عمل القضاء الشرعي، وأفتى أيضا بمذهب

(17) نص تصريح الشيخ محمود شلتوت منشور في افتتاحية العدد 40 من مجلة **رسالة الإسلام** (المجلد 11/227–228).

الشيعة في أن الطلاق المعلق لا يقع مطلقا قصد به التهديد أو التطليق. وقال «ان مذهب الجعفرية المعروف بمذهب الشيعة الإمامية الإثنا عشرية مذهب يجوز التعبد به شرعا كسائر مذاهب أهل السنة»[18].

وفي هذه السبيل أيضا استجابت جامعة إيران لنداء التقريب، فأدخلت دراسة فقه أهل السنة في كلية المعقول والمنقول بها[19].

4 ــ من أعمال جماعة التقريب أيضا : أن وزارة الأوقاف المصرية استجابة لدعوة التقريب، طبعت كتاب «المختصر النافع» في فقه الإمامية لأبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسين الحلي من أشهر فقهاء الإمامية في القرن السابع الهجري، وقد عملت على حسن إخراجه وتحقيقه وضبطه لجنة من علماء الأزهر، ووزعته هدية لمن رغب فيه من أهل العلم[20]. وقامت جماعة التقريب بطبع كتاب «**مجمع البيان في تفسير القرآن**» للطبرسي وهو من أشهر تفاسير الشيعة الإمامية[21]. وكتب مقدمة طبعه الشيخ محمود شلتوت.

5 ــ (من أعمال الجماعة أيضا) مشروع علمي في الحديث لجمع الأحاديث المتفق عليها بين السنة والشيعة. ففي سنة 1381هـ 1962م اجتمع بالقاهرة علما التقريب الشيخ محمود شلتوت والعلامة محمد تقي القمي الكاتب العام لجماعة التقريب فاتفقا على أن يقوم علماء التقريب بجمع الأحاديث التي اتفق عليها الفريقان في مختلف أبواب الإيمان والعمل والأخبار والأخلاق والآداب وغير ذلك من أبواب السنة المطهرة، وتجمع الأحاديث المتفق عليها في كل باب، ويبين مع كل حديث مصدره من كتب السنة وكتب الشيعة، ودرجته عند كل فريق. وتم الاتفاق على تقسيم أبواب السنة، ويختص كل جماعة من العلماء بقسم، ثم يراجع ما تم من ذلك أولا بأول في دار التقريب بالقاهرة، ويتم إخراجه مطبوعا[22].

6 ــ ومن أعمال الجماعة أيضا أنها كانت تتصل بالهيآت الحكومية ومختلف

---

(18) نفسه.

(19) **رسالة الإسلام**، (209/15).

(20) الشيخ محمود شلتوت، «أنباء وآراء»، مجلة «**رسالة الإسلام**»، العدد 41، (المجلد 109/11).

(21) نفسه.

(22) «**رسالة الإسلام**»، (13/216-220).

الهيآت الإدارية والعلمية في مختلف البلاد الإسلامية، من أجل الدعوة إلى إصلاح أحوال المسلمين وإصلاح ذات بينهم، من ذلك مثلا أنها بعثت كتابا إلى الملك فاروق ملك مصر وآخر إلى رئيس الوزراء مصطفى النحاس باشا من أجل العمل على رفع الفساد الذي حل بالناس فأعرضوا به عن أحكام الإسلام، وتعدوا حدود الله تعالى. وقد أذيع الكتابان من الإذاعة المصرية مرتين يوم الأحد الخامس والعشرين من شعبان عام 1369هـ/1950م[23]، ونشر الكتاب الثاني بالعدد السابع من مجلة «**رسالة الإسلام**»[24]. ولما حدثت واقعة بين السنة والشيعة بباكستان، وقتل فيها رجال من الفريقين بمدينتي «كراتشي» و«لاهور»، اتصلت دار التقريب بالجهات المعنية، تدعو إلى حل هذا الخلاف واصلاح ذات بينهما[25].

7 ـــ ومن فوائد الجماعة أيضا أنها فتحت الباب لظهور دعوات وعقد اجتماعات وندوات في مختلف بلدان الإسلام، للتقريب بين السنة والشيعة بها، ولاجتماع الجهود من أجل رسالة الإسلام اقتداء بهذه الجماعة واستجابة لدعوتها. ومن أمثلة ذلك ما تم في لبنان، وهو البلد الذي عانى من الطائفية ولايزال يعاني. ففي يوم 29 من فبراير 1958م اجتمع عدد من العلماء والزعماء والأساتذة ببيروت من أجل توحيد الكلمة في لبنان والتقريب بين السنة والشيعة وتكلم اثنان من العلماء أحدهما من السنة وهو الشيخ شفيق يموت والآخر من الشيعة وهو الشيخ محمد جواد مغنية[26].

ولقد عاشت جماعة التقريب هذه ربع قرن من سنة 1947م إلى سنة 1972، وكان سبب توقفها عوامل عديدة، منها تقلب الأحوال السياسية، وغلبة الأفكار الماركسية والقومية والعلمانية، فأصيبت هذه الدعوة بما أصيب به الفكر الإسلامي عامة في هذا العهد. إلا أن أهم سبب لتوقفها وفاة رجالها الذين حملوا فكرة

---

(23) «**رسالة الإسلام**»، (2/329-330-331).

(24) «**رسالة الإسلام**»، (2/-331).

(25) الشيخ محمد الغزالي، «صدام بين السنة والشيعة في باكستان»، «**رسالة الإسلام**»، العدد 53، (المجلد 14/131-130).

(26) محمد جواد مغنية، «الإسلام مع الحياة»، ص 59.

التقريب، فكان كلما مات الرجل منهم لم يقم مقامه أحد، فيذهب بذهابه جزء من قوة الجماعة، فمات شيوخها من الفريقين عبد المجيد سليم ومحمد علي به باشا، ومحمد حسن البروجردي (13 شوال 1380هـ/ 30 مارس 1961م) ومحمد حسين آل كاشف الغطاء، وشرف الدين الموسوي الخوئي والشيخ محمود شلتوت (27 رجب 1382هـ/1964م)، والشيخ محمد محمد المدني رئيس تحرير مجلة «**رسالة الإسلام**» (1964/1384) وكان وقع وفاته عظيما على الجماعة، ومما يدل على ذلك أن «**رسالة الإسلام**» لم تتجاوز بعده عددين اثنين في خمس سنوات تحت رئاسة الأستاذ علي الجندي الذي كتب عام 1972 في كلمة التحرير في العدد الستين، وهو الأخير من رسالة الإسلام، كلاما يفهم منه أن هذه الدعوة التي حملتها جماعة القاهرة لم يبق لها من رجالها القدماء من يحفظ لها حياتها، ولكن الامال حاضرة في أن يحملها جيل جديد، فيقول : «ولعل في متابعة الدعوة إلى التقريب والحفاظ عليها وتحقيق أغراضها وتبصير المسلمين بها وفي كل مناسبة، ما يعد أعظم احتفال بعيدها الحالي، وبكل عيد يجيء بعد إن شاء الله تعالى.

فهذه هي مسيرة جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة، ولقد احتجبت بعد توقفها فكرة التقريب نحو العشرين عاما، ثم ظهرت من جديد منذ سنة 1991م بأرض فارس، وعلى لسان علماء الشيعة الإمامية مرة ثانية.

ــ المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية :

في سنة 1411هـ/1991م انشئت بطهران جماعة على هيئة جماعة القاهرة، وتسمت هذه الهيأة بالمجمع العالي للتقريب بين المذاهب الإسلامية. وأسبابها هي الأسباب نفسها التي أظهرت دار التقريب بالقاهرة من افتراق كلمة المسلمين، والتدابر والتناكر بين المذاهب الإسلامية الذي جعلهم يفشلون أمام عدوهم. وفي وجه الصلة بين المجمع الجديد وبين جماعة القاهرة يقول أحد رجال المجمع : «ولم يكن هذا المشروع المقدس بدعا في تاريخنا الحديث، بل سبقته خطوات مباركة وقيمة من قبل الحريصين على الإسلام والمسلمين، خصوصا مشروع «دار التقريب بين المذاهب الإسلامية»، بل يمكن القول بأن «مجمع التقريب» ما هو إلا امتداد «لدار التقريب» ومواصلة للدرب نفسه، ولتحقيق ذات الأهداف التي يسعى المجمع

إليها بكل جهد، وبأية وسيلة ممكنة»[27]. وأما هيآت المجمع فهي :

1 ـــ يقوم على رأسه أمين عام يعينه قائد الجمهورية الإسلامية.

2 ـــ المجلس الأعلى يعين أعضاءه قائد الجمهورية من مختلف المذاهب الإسلامية من جميع بلاد الإسلام.

3 ـــ المجمع العام يعين أعضاء المجلس الأعلى للمجمع من مختلف المذاهب الإسلامية ومن مختلف بلاد الإسلام على شرط أن يكونوا من الزعماء أو المفكرين أو العلماء الذين يمتازون بسمعة طيبة وسابقة حسنة من الذين يؤمنون بفكرة التقريب بين المذاهب، وليس لهم علاقة بأي جهة مشبوهة.

4 ـــ مجلس الشؤون الدولية الذي يسعى لدراسة الحوادث والوقائع والمشكلات بين أتباع المذاهب في العالم الإسلامي، وبذل الجهد لحلها.

5 ـــ مجلس الشؤون الداخلية الذي يعمل لإيجاد الصلة بين أتباع المذاهب الإسلامية داخل إيران.

وبالمجمع أيضا مراكز للبحث والتحقيق وجمع المعلومات من أجل التعرف على الجمعيات والمنظمات الإسلامية، وعلى علماء الإسلام البارزين وعلى الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للدول الإسلامية والجاليات الإسلامية في أنحاء العالم.

والأمين العام للمجمع الآن هو الشيخ محمد واعظ زاده الخوراساني.

وأعضاء المجلس الأعلى، من المذاهب الإسلامية السبعة وهي الأربعة السنية والإمامية والزيديدة والاباضية، رئيسه الآن هو السيد محمد باقر الحكيم، ومن أعضائه السيد جعفر شهيدي أستاذ الأدب العربي بجامعة طهران، والأستاذ مولوي اسحاق مدني مستشار رئيس الجمهورية الإسلامية في أمور أهل السنة، ود. كليم صديقي رئيس المؤسسة الإسلامية في لندن ود. محمد العاصي خطيب مسجد واشنطن، ود. زاكزاكي من نيجيريا وغيرهم. وينص النظام الأساسي للمجمع على السعي لتحقيق التعارف بين العلماء والزعماء في العالم الإسلامي ولتكوين جبهة

(27) «**رسالة التقريب**»، عدد 1، ص 7.

واحدة تقوم على أصول الإسلام الثابتة، في وجه الهجوم الإعلامي والثقافي لأعداء الإسلام والعمل على أن يشيع فكر التقريب بين عامة المسلمين، وأن يشيع مبدأ الاجتهاد مع الحرص على الوصول إلى آراء فقهية مشتركة في المسائل التي تحاصر المسلمين[28]. ويقول الأمين العام للمجمع الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني وهو يعلق على القول ان المجمع إنما وجد للدعوة إلى التشيع : «فإن مجمع التقريب ليس بصدد ترويج المذهب الشيعي، بل ان المجمع يصر على أن لا يدعو أحدا إلى مذهب محدد وهذا من أصولنا الثابتة في التقريب»[29]. ويقول أيضا : «أما نحن فندعو المسلمين مع الإبقاء على مذاهبهم إلى وضع أسس للوحدة الدينية والثقافية والسياسية والاقتصادية التي ننشدها من خلال القواسم المشتركة بين هذه المذاهب، ولا تثنينا عن عزيمتنا التخرصات التي يثيرها أعداء التقريب من أي مذهب كانوا»[30]. وأهم الأعمال التي قام بها المجمع :

1 ــ أعاد طبع مجلة «**رسالة الإسلام**» التي كانت تصدرها دار التقريب بالقاهرة، وذلك في خمسة عشر مجلدا.

2 ــ اصدار مجلة «**رسالة التقريب**»، وقد بدأت صدورها في رمضان 1993/1413.

3 ــ أقام المجمع بمدينة «قم» مركزا علميا يجمع رجالا من مختلف المذاهب قام بدراسة أهم المسائل المختلف فيها في الفقه والأصول والكلام.

4 ــ ومن الأعمال التي يعدها المجمع، تأسيس جامعة لدراسة المذاهب الإسلامية بطهران باسم «جامعة المذاهب الإسلامية» تضم ثلاث كليات هي : «كلية فقه المذاهب الإسلامية»، و«كلية الكلام والعرفان» و«كلية علوم القرآن والحديث». ويتولى التدريس والدراسة بها علماء وطلبة علم من مختلف المذاهب والبلدان.

---

(28) «**رسالة التقريب**»، عدد 2، ص 6.

(29) واعظ زاده، الخراساني في مقابلة مع مجلة **العالم**، عدد 518، ص 40.

(30) نفسه، ص 41.

5 ــ ومن أعماله أيضا تنظيم مؤتمرات وندوات عالمية للتقريب في المغرب والأردن وسوريا ومكة وطهران.

كانت هذه مسيرة التقريب بين المذاهب الإسلامية في العصر الحديث خاصة، من خلال المؤسسات والهيآت التي انشئت من أجلها، ومن خلال كلام أصحابها ورجالها. وأن قلوب المسلمين معلقة بكل محاولة للتقريب بين المسلمين وجمع كلمتهم، وتدعو بالتوفيق لكل مجتهد في هذه السبيل.

حول التحركات البشرية بمجال المغرب الأقصى فيما بين منتصف القرن الثاني عشر ونهاية القرن الثالث عشر للميلاد(*)

محمد القبلي
كلة الآداب ـــ الرباط

لعلّ من أبرز الثّوابت الممتدة عبر تاريخ الرقعة المجالية المعروفة باسم الغرب الإسلامي في العصر الوسيط أن العصر كله عصر تحرّكات بشرية متقلّبة شديدة التّنوُّع. بمعنى أن كل طرف من الأطراف المجالية المكوِّنة لهذه الرقعة المترامية قد تأثر عَبْر مختلف الحِقَب الوسيطية بمجموعة من التحركات المتباينة التي همّت كلاّ من الأرياف والمدن والحواضر على السواء. وبما أن المصادر المتوفّرة لدينا قد وقفت عند بعض هذه التحرّكات أكثر بكثير، ممّا وقفت عند بعضها الآخر، فلنقل إنها جميعا قد صُنِّفت من الزاوية المصدرية صنفين اثنين أبرزهما صِنْف التحركات الجماعية المكتسِحَة القائمة على التنافس وما يتبعه من صراع وتحالفات قبلية محدودة أو موسَّعة. وإذ لم يكن هنالك بدّ من مسايرة المادَّة المصدرية في محاولتنا التمهيدية هذه، فلقد كان من المحتّم أن نأخذ بتوجّهها الغالب فنركز عند تناول العيّنة المجالية المحددة هنا على نفس التحركات البارزة المكتسحة دون غيرها من التحركات التحتية التي صُنِّفت في حيز آخر رغم أهميتها الخاصة بالنسبة للفترة التي تهمنا

(*) تم التقييد في هذا البحث الموسع نسبيا بالعنوان الأصلي والفحوى العام لمساهمتنا في اللقاء العلمي الذي انعقد بمقر مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية يومي سابع وثامن أبريل 1996 حول موضوع : «جوانب من تاريخ المجال والسكان بالمغرب»، وذلك بتعاون بين هذه المؤسسة ومجموعة البحث في تاريخ المجال والسكان بالمغرب.

ومن بينها حركة بداية النزوح من الأندلس وكذا تلك الهجرة الاستيطانية لفئات معيّنة من المغاربة في اتجاه الشرق الإسلامي بالإضافة إلى حركة التواصل البشري الدائر حول تجارة الأبيض المتوسط.

ويبدو أن التّفاوت المسجّل في تعامل الإسطوغرافية الوسيطية المغربية مع مختلف أنواع التحركات البشرية المشار إليها ليس براجع لمجرد الصدفة. ولعلّ السر في تفضيل الصنف الخاص بالتحركات المدوّية الكبرى أنها تحركات جماعية محاربة من جهة؛ وبالتالي فإنها مرتبطة من جهة أخرى بما يمكن أن يسمى بظاهرة الدولة وصيرورة الحكم. وبديهي أن لكل من هاتين الصفتين المتكاملتين بعدا سياسيا عسكريا لا يمكن إغفاله على مستوى التدوين وصياغة الصور والبصمات. وبديهي أيضا أن وفرة هذه الصور والبصمات لا تعني ارتفاع نقط الظل بقدر ما تعني ضرورة تطويق هذه النقط بالذات، وذلك بهدف القيام بقراءة أخرى «من الخلف»، إن صح التعبير، أو من زاوية إضافية غير معتادة على الأقل.

ويجب أن نضيف بالنسبة لما أسميناه في العنوان بالمغرب الأقصى أن هذه التسمية قد أصبحت مشروعة تاريخيا في الفترة المحدّدة. ذلك أن مجال «المغرب الأقصى» قد أصبح مجالا متميّزا ضمن بقية مجموع المجال الإقليمي المجاور ابتداء مما يعرف بالعصر المرابطي وقبيل فترتنا هذه. بدليل أن عبارة «المغرب الأقصى» قد غدت رائجة مع نهاية هذا العصر المرابطي في منتصف القرن الثاني عشر للميلاد حيث نجدها قد حلّت في المصادر محلّ عبارات أخرى كعبارة «أقصى المغرب» وعبارة «أقصى الغرب» أو «أقصى بلاد المغرب» مثلا. وبما أنه قد سبق أن وقفنا عند هذه النقطة في غير هذا المكان[1]، فلنكتف بالإشارة إلى أن محتوى العبارة

---

(1) سبق أن وقفنا عند جوانب مختلفة من هذه النقطة في مقالين اثنين منشورين؛ أنظر : محمد القبلي، «ملاحظات حول التجارب الوحدوية الوسيطية بالمغرب الوسيط»، ضمن مجموعة أبحاث بعنوان : **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط**، الرباط، توبقال، 1987، ص 7–20، خاصة 9–12 وأيضا : Mohammed Kably. «Espace et pouvoir au «Maroc» à la fin du «Moyen-Age», in *Revue du Monde musulman et de la Méditerranée*, 1988, 2-3, 26-37, notamment 28-30، ويمكن الرجوع على سبيل المقارنة إلى مادة : AL-MAGHRIB، **دائرة المعارف الإسلامية**، الطبعة الفرنسية الثانية، المجلد الخامس، خاصة الصفحات 1173–1179.

المستحدثة لم يكن جغرافيا صرفا وإنما كان جغرافيا ــ سياسيا ــ عسكريا في نفس الآن.

وممّا نتج عن هذا التداخل السياسي ــ العسكري ــ الجغرافي أن الرقعة المجالية التي تنطبق عليها عبارة «المغرب الأقصى» قد تقلّصت من جهة الشرق فيما بين منتصف القرن الثاني عشر وبداية القرن الموالي، وذلك من جرّاء تجاذب التخوم الشرقية بين معسكري بني مرين وبني عبد الواد. وأيّا كانت أهمية التقلص أو الامتداد طيلة هذه الحقبة الأولى من التنافس المريني ــ العبدالوادي المستمر، فالغالب أن النواة المركزية لما عرف آنئذ بمجال المغرب الأقصى قد حُدّدت دائما من جهة الشرق بواسطة الخط التقريبي الواصل بين أراضي ملوية السفلى وبين شرقي أراضي التوات أو ما أسماه ابن خلدون «ببلاد بودة وتمنطيت في قبلة المغرب الأقصى»[2].

وهكذا نكون قد حصرنا دائرة البحث في مجال معيّن وخصصناه لتحركات بشرية معيّنة في فترة زمنية محددة. ولعل من نافلة القول أن نشير إلى أن الفترة الزمنية التي اخترناها قد سجلت ظهور دولتين اثنتين استقرتا داخل نفس المجال بالدرجة الأولى هما دولة المصامدة الموحدين ودولة زناتة بني مرين. ومعلوم أن بداية هذه الفترة قد اقترنت ببداية استقرار الدولة الأولى بينما اقترنت نهايتها بنهاية استقرار الدولة الثانية. ومعلوم أيضا أن قيام كل دولة يؤول في الواقع إلى انتصار تحرّك بشري غالب يرمي إلى اتجاه معيّن غالب كذلك. ومعنى هذا أن لكل تحرّك غالب تحركات مواكبة وأخرى مناوئة أو معارضة قد تختلف أهميتها باختلاف الظرفية والأحوال. على أن الملاحظ بهذا الصدد أن الأبحاث المهتمة بهذه القضايا قد عمدت في الغالب إلى عزْل هذه التحركات عن بعضها مع إعطاء نوع من الامتياز لتحركات القبائل العربية الهلالية التي ظهرت لأول مرة بمجال المغرب الأقصى في هذه الفترة بالذات. وبالتالي، أفلا يمكن محاولة ربط الصلة بين واقع هذا التحرك العربي الهلالي وواقع غيره من التحركات الأخرى المعاصرة ؟ وبعبارة أدق، ألا يمكن الجمع بين كل مجموعة من التحركات البشرية المتزامنة ضمن إطار حدثي متكامل وربما ضمن منظومة سلوكية خاصة محددة ؟

---

(2) ابن خلدون، **كتاب العبر**، المجلد السادس، بيروت، 1959، ص 198 و 201–203.

لننطلق من التحركات المتزعمة الغالبة التي أدت إلى قيام كل من دولة الموحدين ودولة بني مرين. ولنحاول أن نتعرف على هذه التحركات البشرية الغالبة بالرجوع إلى مرجعين اثنين يهمان كل تحرك بشري مماثل ويتصل أحدهما بالبواعث المحركة وما يتبعها من حركية خاصة مميزة بينما يتصل المرجع الثاني بنوعية تعامل كل من هذه التحركات المتزعمة الغالبة مع التحركات المنافسة أو المناوئة ومع المحيط البشري بوجه عام. ولربما تبين لنا عند تلمس مختلف هذه الجوانب أن هنالك نتائج ومضاعفات قد نعود إلى أهمها في مرحلة أخيرة.

المرجع الأول : البواعث والحركية المميزة

لننطلق من المقولة الشائعة التي تربط تجارب الدول المغربية المتعاقبة كلها بحافز التوسع في اتجاه السهول الأطلسية باعتبار خصبها وتوسطها بين الجبل والبحر. ورغم أهمية العامل التوسعي في حد ذاته كمحفز طبيعي متكرر، إلا أنه لا مانع من التساؤل حول وضعه الدقيق بالنسبة لكل من التجربتين الموحدية والمرينية.

ذلك أن التحرك المريني في أول أمره تحرك رعوي مدفوع بدافع التوسع المجالي الصرف بعيدا عن كل اعتبار آخر بالرغم مما تدعيه الإسطوغرافية المرينية الرسمية أو الشبيهة بالرسمية ؛ بدليل أن القبائل المرينية التي دأبت على التنقل بين وادي ملوية وبلاد الواحات لم تتردد بتاتا في استغلال أول ثغرة ظهرت في صرح الدولة الموحدية الحاكمة غداة انكسار جيشها بوقعة العقاب بالأندلس سنة 1212/609. ومعلوم أن استغلالها لهذه الثغرة الكارثية قد تمثل في اكتساح المسارح التلية بالشمال الشرقي في مرحلة أولى قبل أن تتم مهاجمة سهلي الهبط وأزغار بالشمال الغربي، مما أدى إلى الدخول في صراع مباشر مرير مع قبائل رياح العربية التي كانت قد كلفت بحماية هذين السهلين من قبل السلطة الموحدية وباسمها. وبالتالي فإن عامل انتزاع الأرض واكتساح المراعي السهلية عامل مؤسس لا محالة بالنسبة للتجربة المرينية كلها[3].

أما التجربة الموحدية فنجدها مغايرة تماما رغم الالتقاء في النزعة الطبيعية نحو الخصب والرخاء. ذلك أن النّفاذ إلى السهل بالنسبة للموحدين الأوائل لم يكن

(3) حول تفاصيل هذه النقطة ومادتها المصدرية، راجع : Mohammed Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du «Moyen-Age»*, Paris, Maisonneuve et larose, 1986, 1-15.

يعني مجرد التحرك من أجل الانتشار وإنما كان يعني رفع الحصار العسكري المضروب على الحركة التومرتية من قبل المرابطين وبالتالي على الجبل. ومعلوم أن هذا الحصار نفسه هو الذي حكم على التحرّك البشري الموحدي بالانصراف مؤقتا عن السهل وإعطاء الأولوية إلى التحكم في الجبل على امتداد السلسلة الأطلسية كلها بالإضافة إلى مرتفعات غمارة بالريف الغربي، وكل ذلك بهدف تطويق السهل بدوره وإجبار الحاكم على المطاردة والنّزال في ميدان غير ميدانه[4]. ومن الواضح أن تحركا هادفا كهذا الذي قاده عبد المومن بن علي الموحدي عبر زهاء عقدين من الزمن قد جاء نتيجة لتخطيط سياسي ــ عسكري يرمي إلى إزالة دولة وإقامة دولة أخرى. وبالتالي فإن الحافز السياسي ــ المذهبي هنا هو الحافز المؤسس قبل غيره حسبما يبدو.

أما التعامل الموحدي مع السهل بعد رفع الحصار عن الجبل وتوفر إمكانية التوسع والانتشار، فلعله يدعو إلى شيء من التأمل اعتبارا لبعض الملاحظات الجزئية التي تكاد تفرض نفسها :

أول هذه الملاحظات أن الموحدين الأوائل قد امتنعوا عن سكنى العاصمة المرابطية مراكش بعد دخولها وقتل العديد من سكانها بشهادة الرواية الموحدية المعاصرة. ولولا الفتوى التي استصدرت في شأن ما سمي بتطهير المدينة عن طريق هدم جوامعها وإقامة جوامع أخرى لما سكِنت من قبل الغزاة رغم وضعها الستراتيجي المتميز المعروف بالنسبة لكل من يروم الامتداد نحو السهول الغربية المجاورة وبخاصة سهل دكالة بمعناه الوسيطي الأوسع[5].

والملاحظة الثانية لها اتصال بأسلوب التعامل الموحدي المباشر مع مجموع هذه السهول. فالرواية المعاصرة تقف عند تصفية قبائل برغواطة النازلة بسهل تامسنا وكذا عند تقتيل وإضعاف مجمل قبائل

(4) حول «حركة عبد المومن الطويل الأعوام» وخط سير عبد المومن، أنظر البيدق، **كتاب أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين**، باريز، 1928، ص 90–102 وكذا ابن عذاري، **البيان المغرب...**، القسم الثالث، تطوان، 1960، ص 12–22.

(5) البيدق، **المصدر السابق**، ص 105–106.

دكالة النازلة بالسهل الذي يحمل نفس الإسم. ومعلوم أن هذه العمليات الدموية التي تكاد تشبه في الواقع نوعا من محاولة الاستئصال قد ردت إلى التمرد الصامد والعصيان ورفض ما تسميه السلطة القائمة المتغلبة بعقيدة التوحيد. ولقد توجت هذه الحملة من قبل الموحدين بما يعرف بعملية «الاعتراف» الدموية التي نظمت على مستوى بعض كبريات المدن وبقية الأرياف بجنوب المغرب على الخصوص سنة 1149/544[6].

والملاحظة الثالثة المترتبة عن سابقتيها تتلخص في أنه ليس هنالك ما يسمح بالقول بأن مصامدة الجبل الغزاة قد نزلوا بنفس هذه السهول التي تغلبوا عليها رغم توفر الفراغ الناتج عن الحرب وما تلا الحرب من تقتيل جماعي واضطهاد. ولعل مما يسمح بافتراض إحجام القبائل الموحدية إراديا عن ملء هذا الفراغ أن التفكير في استقدام القبائل الهلالية من إفريقية وتوزيعها بالسهول الأطلسية المجاورة لمراكش لم يبطىء كثيرا، بل لربما ظهر قبل تدشين العملية كلها على أرض الواقع بكثير. فالمعروف أن الخليفة الموحدي الأول هو الذي دشن بنفسه مسلسل استقدام القبائل الهلالية وتوزيعها سنة 1161/555، أي بعد مرور حوالي عشر سنوات فقط على عملية «الاعتراف». وهنالك ما يشير إلى أن الفكرة في حد ذاتها قد تعود إلى ما قبل ذلك بسنوات، إذ لربما راودت ذهن الخليفة المذكور ابتداء من سنة 547 للهجرة حسبما يفهم من مذكرات البيدق المعاصرة وإن كان السياق يقتضي أن يكون ذلك قد وقع في السنة الموالية[7].

(6) **المصدر نفسه**، ص 106–112.

(7) قارن بين ما رواه البيدق حول «غنائم العرب» و«صرفهم إلى بلادهم» من قبل عبد المومن ابن علي (**نفس المصدر**، ص 116) وبين فحوى الرسالة الموحدية الرسمية المتعلقة بحملة قسنطينة وانهزام هؤلاء العرب، وهي رسالة مؤرخة بفاتح ربيع الثاني سنة 548 (26 يونيه 1153). أنظر **الرسائل الموحدية**، نشر ليفي بروفنصال، الرباط، 1941، الرسالة التاسعة؛ راجع تقديم هذه الرسالة وملخصها بالفرنسية بمجلة **هسبريس** *(Hespéris)*، 1941، ص 29.

وهنالك مؤشر آخر بعدي لتأكيد ما يمكن أن ننعته بإمساك هذه القبائل الجبلية عن القيام بأي تحرك استيطاني مكثف نحو الأراضي السهلية المجاورة سواء بعيد قيام الدولة مباشرة أو بعد تشييد الأمبراطورية الموحدية التابعة لها. هذا المؤشر يعود تاريخيا إلى الفترة التي تتراوح ما بين تبرؤ الخليفة المامون من العقيدة التومرتية الرسمية وبين عودة ابنه الرشيد فيما بعد إلى الاعتراف بنفس العقيدة، أي إلى ما بين سنة 1229/626 وسنة 1234/632. لقد انقسمت الخلافة الموحدية على نفسها طيلة هذه المدة فكان هنالك يحيى بن الناصر بالجبل وكان عمه المامون ثم ابن عمه الرشيد بمراكش. وبينما اعتمدت العاصمة على ميليشيا المسيحيين وقبائل الخلط الهلاليين في مطاردة يحيى بن الناصر، نلاحظ أن مجمل القبائل المصمودية الجبلية المؤسسة قد مالت مع هذا الأخير فالتفت حوله معلنة عن عصيانها من أعلى قمم الأطلس الكبير[8]. والظاهر من مثل هذا الوضع أن القبائل الموحدية قد احتفظت بقاعدة انطلاقها الأولى كمجال حيوي رئيس مفضل رغم مشاركتها في تأطير هياكل الدولة وتوسيع رقعتها وعدم القبوع المطلق داخل الجبل. ولعل من شأن هذا الموقف في حد ذاته أن يدعو إلى مراجعة التصور الشائع المسلم به حول الجبل ووضعه على مستوى الذهنية العامة نفسها كمجرد ملجإ لإيواء القبائل المستضعفة المتراجعة من السهل أو التل أمام تقدم مختلف أصناف *الغزاة*.

ومهما يكن من شيء، فقد يبدو من الواضح البيّن أن التوجه الموحدي هنا توجه مخالف للتوجه المعتاد كما رأيناه من خلال التجربة المرينية. كيف أمكن هذا التوجه وما معناه بالضبط ؟ ربما كان الجواب مرتبطا بمعطيات تتصل بنوعية العلاقة القائمة بين كل تحرك بشري وغيره من التحركات المواكبة والمحيط بوجه عام.

---

(8) حول الإطار الحدثي العام، أنظر :

R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Ḥafṣides*, T.I, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1940, 20-21; A. Khaneboubi, *Les premiers sultans mérinides*, Paris, L'Harmattan, 1987, 31-33; M. Kably, *Société, pouvoir... op.cit*, 24-33.

المرجع الثاني : علاقة التحرك الغالب بالغير والمحيط

أولا : النموذج الموحدي

لتوطين هذه العلاقة بالنسبة للتحرك الموحدي الغالب، ينبغي التذكير أساسا بالوضع القانوني للأرض التي غُلب عليها أهلها ضمن المنظومة الموحدية. والواقع أن هذا الوضع نفسه مقتبس من حكم صاحب الأرض المغلوب على أمره وأرضه بالنسبة لنفس المنظومة. ذلك أن صاحب الأرض «المفتوحة» عنوة إما كافر يجب قتله وإما عبد مسترق تسقط ملكيته لفائدة سيده، أي لفائدة الدولة الموحدية كجهاز وبنية تراتبية قبلية ـــ مذهبية. ومن أحسن ما يمثل لهذه الظاهرة شهادة وصفية دقيقة معاصرة للأحداث تتناول بكامل التفصيل كل ما تحمله أهل مكناسة من جراء هذا الوضع بالذات فتذكر ضمن ما تذكره أنه قد «**تملَّك الموحدون البلاد والأموال، وصار الناس عمارا في أملاكهم**، يؤخذ منهم نصف الفواكه الصيفية وثلثا غلة الزيتون». ولقد ترتب عن قساوة هذا الوضع وما واكبه من تجاوزات على صعيد التنفيذ أن اضطر القائمون على الفلح من بين السكان الأصليين إلى **الفرار «عن الأرض وتركها حتى تبوَّرت»** على حد تعبير الرواية. وبما أن صاحب الاستبصار قد وقف على هذا «التَّبوُّر» بنفسه على عهد يعقوب المنصور سنة 587 للهجرة وأعرب عن أسفه له حين عبّر عن إعجابه بهذه «البلاد العتيقة الجيدة **لو كان بها خدمة لغلاتها**»، فالراجح أن نفس الخليفة المنصور هو الذي يكون قد عمل على تدارك الأمر بغية تحسين الوضعية عن طريق اللجوء إلى ما تفصح عنه الشهادة الوصفية الأولى من «**مقاطعة**» الأهالي «على الفواكه والتخفيف عليهم في شركة الزيتون» ودون أن يتمّ مع ذلك التخلي عن مبدإ نزع الملكية والاحتفاظ بها مبدئيا للدولة[9].

هذا فيما يتعلق بالأراضي التي مكث بها أهلها بعد الهزيمة وتسليم الأمر للموحدين. أما فيما يتعلق بالأراضي الفارغة نسبيا كأراضي برغواطة ودكالة على الخصوص، فالمعروف أنها قد أسندت على مراحل إلى قبائل جُشم من بني هلال

---

(9) حول التدابير الموحدية إزاء أهل مكناسة، أنظر ابن غازي، **الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون**، الرباط، 1384/ 1964، ص 23–24؛ أما بالنسبة لتأكيد حالة التبور، فيرجع إلى **كتاب الاستبصار**، الدار البيضاء، 1985، ص 188.

لا على سبيل التملك وإنما على سبيل الانتفاع مقابل الخدمة العسكرية وأداء الزكوات الشرعية لبيت المال. وبما أن هذه التحركات العربية قد حظيت باهتمام نسبي من قبل الدارسين حتى الآن[10]، فلنكتف بالإشارة إلى ما لم يتم الانتباه إليه بعدُ في أقرب الكتابات المعاصرة للمنصور الموحدي من تغييب واضح للظاهرة عموما وخاصة منها تلك الحلقة الأخيرة التي تمت على يد المنصور بالذات[11]. وإذا ما لم يكن هذا التغييب راجعا لمجرد الصدفة، أفلا يمكن أن يكون نوعا من الانعكاس لما تفصح عنه الرواية المعاصرة نفسها من خلال الوصية المنسوبة إلى المنصور بهذا الصدد ؟ ذلك أن الصيغة الأصلية للرواية المتعلقة بهذه الوصية قد ألحت على ضرورة «مداراة العرب» المستقدمين «وملاطفتهم والإحسان إليهم وشغلهم بالحركات» وكأن الأمر يتعلق في ذهن صاحب الوصية بسياسة تعميرية جديدة

---

(10) من المعروف أن التحركات العربية وما ترتب عنها على مستوى اللغة والحياة الاجتماعية بالشمال الإفريقي قد حظيت باهتمام خاص من قبل الدارسين أثناء فترة الاحتلال؛ بالنسبة لأقدم الدراسات، يرجع إلى البيبليوغرافية الواردة ضمن مادة : Al-^{c}ARAB، **دائرة المعارف الإسلامية**، الطبعة الفرنسية الثانية، المجلد الأول، ص 549–550. ويمكن إضافة بعض العناوين المتأخرة نسبيا مع التنبيه إلى تباين نقط الاهتمام واختلاف الزوايا :

W. Marçais, «Comment l'Afrique du Nord a été arabisée ? (L'arabisation des campagnes)», *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales*, Alger, XIV, 1956, 5-17; H. Terrasse, «L'ancien Maroc, pays d'économie égarée», in *Revue de la Méditerranée*, 1947, 37-53; R. Montagne, *La civilisation du désert*, Paris, 1947, notamment pp. 242-246; A. Laroui, *L'histoire du Maghreb*, Paris, F. Maspero, 1970, 139-146.

وبالنسبة للنقطة الخاصة بنزول قبائل جشم بالسهول الغربية، راجع :

G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie du XI^{e} au XIV^{e} siècle*, Constantine – Paris, 1913, particulièrement pp. 191-92, 198-199, 327-338, 530-548.

(11) بالنسبة لسياسة الترحيل التي انتهجها المنصور إزاء عرب افريقية، يلاحظ غياب ذكرها غيابا مطلقا في أقرب الكتابات زمنيا إلى الحدث بما في ذلك الرواية السردية كما ساقها ابن عذاري في **البيان**، وذلك رغم انعكاس أثر هذه السياسة في وصية هذا الخليفة كما هو مبين في المتن. والغريب أن مؤلف **المعجب** المعاصر لنفس الخليفة لم يتحدث عنها هو الآخر وكأنه لم يعتبرها من أبرز مآثره. وأغرب من هذا أن صاحب **الاستبصار** قد وصف بكامل الدقة مختلف مراحل الحملة التي قادها المنصور سنة 583/1187 ببلاد الجريد بإفريقية قبل عملية الترحيل نفسها ولم يذكر شيئا هو الآخر عن هذه العملية؛ أنظر الهامش الموالي أدناه وكذا ابن عذاري، **المصدر السابق**، 157–171 حيث اكتفي بالتنصيص على أن المنصور قد «أقام... بالمهدية ريثما ربط أشغال العرب إلى قوانين يوقف عليها» قبل رحيله إلى المهدية (ص 170)، وانظر منه أيضا ص 188 بالإضافة إلى عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، القاهرة 1949، ص 269–276، **الاستبصار**، ص 155–160.

هي الأخرى بالتعديل والمتابعة والاحتياط[12].

وبالتالي فإن التعامل الموحدي مع الأرض والمجموعات البشرية الأصلية أو النازلة بها قد جاء متأثرا بمعطيات عقدية وأخرى جيوسياسية جعلت المغلوب يتحرك أحيانا أكثر من الغالب حسبما يبدو.

تُرى كيف كان التعامل المريني الذي خَلَفَه مع نفس هذه العناصر ؟

ثانيا : النموذج المريني

يمكن التعرف على مميزات هذا التعامل من خلال الملاحظات الآتية :

أولا : بالنسبة لفترة البدايات، يلاحظ أن هنالك نوعا من السلوك المتأرجح بين السعي إلى العمل على الانتزاع الجماعي للأرض من الأقوى وبين حماية المستضعف مقابل إتاوة موسمية معلومة[13].

ثانيا : بالنسبة لعملية الانتزاع الجماعي والتغلب على الأراضي، يلاحظ أنها قد تمت في مراحل متباعدة وعلى حساب قبائل رياح العربية النازلة بسهل الهبط وسهل أزغار كما أسلفنا ثم على حساب قبائل الخلط وسفيان النازلة آنئذ بتامسنا، وذلك بعدما ضعفت هاتان القبيلتان من جراء خوضهما في الصراعات الموحدية الداخلية ابتداء من موت الخليفة المستنصر سنة 620/ 1224. وبالتالي فإن العملية في جملتها قد همت أكبر قسم من السهول الغربية التي ساد فيها الحضور العربي الهلالي وتم إنجازها فيما بين نهاية القرن الثاني عشر ومنتصف القرن الثالث عشر للميلاد[14].

ثالثا : في نفس هذه الحقبة من الزمن، يلاحظ أن القبائل المرينية قد زوحمت باستمرار من قِبَل قبائل المعقل العربية التي كانت تشاطرها من قبلُ نفس المجال الرعوي بأقصى المغرب الشرقي. ذلك أن هذه القبائل المعقلية قد تغلبت من جهتها آنئذ بمعية بني وطّاس على الريف الشرقي وانتشرت بساحل تمسمان «حين ضعف

(12) ابن عذاري، **المصدر نفسه**، ص 208.

(13) راجع : M. Kably, *Société, pouvoir... op. cit*, pp. 1-15 et 33-37

(14) حول استنزاف قبائل الخلط وسفيان، أنظر **نفس الدراسة**، ص 24—33 ؛ وحول الجوانب الأخرى، راجع **الدراسة نفسها**، ص 40—48.

أمر الموحدين فيه». ومن جهة أخرى فإننا نجد نفس قبائل المعقل حاضرة بجانب بني مرين بنواحي الغرب وضاحية فاس سنة 1236/633، أي عند بداية انفراج الأزمة القائمة بسبب التخلي عن العقيدة الموحدية بمراكش. بل إن يحيى بن الناصر قد لقي حتفه على يد هؤلاء المعقل بهذه النواحي في السنة المذكورة نفسها[15].

رابعا : من المحتمل أن الوضعية قد أخذت تتغير تدريجيا لفائدة القبائل المرينية ابتداء من هذه الحقبة وربما بسبب اختلاف الأيدي على المنطقة الشمالية الغربية كما قد يفهم من خلال مبادرة الخليفة الرشيد عند زيارته الأولى للغرب في نفس سنة 633 حيث تم اللقاء بينه وبين «وفود بني مرين». ولقد توّج هذا اللقاء بـ«إحسان كثير» وهدايا من قبل الخليفة قد تنم عن دخول المرينيين رسميا في خدمة الدولة الموحدية ولا شك. ولعل لهذا الوضع الجديد المتميز علاقة ما ببداية نزوح المعقل في اتجاه سهل سوس عبر المغرب الخارجي والشروع في ربط الصلة هناك بأحد المتمردين على العاصمة وهو يحاول التخلص داخل معسكره من قبيلة جزولة الصنهاجية، وذلك في غضون سنة 1239/636[16]. على أن هذا التحرك نحو الجنوب من قِبَل المعقل لم يكن اختياريا في الغالب ولم يكن له أن يتم عن طريق الإكراه دفعة واحدة. بدليل أننا نسجل حضور بعض القبائل المعقلية إلى جانب المنشقين من بني عسكر أثناء محاصرتهم لمدينة مكناسة بسبب خلاف بينهم وبين قومهم من بني مرين سنة 1241/638، أي بعد مرور سنتين اثنتين على خروج القبائل المعقلية الأولى نحو السوس وابتعادها عن جهة الغرب[17].

وهكذا وبغض النظر عن مسلسل المجاعات الخانقة التي ترتبت عن هذه التحركات المتضاربة بالنسبة للمنطقة الشمالية كلها ومجموع المجال المغربي بوجه

---

(15) حول حضور عرب المعقل بالريف وظاهرة المزاحمة، أنظر ابن خلدون، **المصدر السابق**، المجلد السادس، ص. 118–120، 123–124 و132؛ عبد الحق البادسي، **المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف**، الرباط، 1982، ص 61؛ حول حضور المعقل بالغرب وضاحية فاس في نهاية هذه الحقبة، أنظر ابن عذاري، **المصدر نفسه**، ص 329–330، ابن خلدون، **نفس المصدر أعلاه**، ص 535، ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، الرباط، 1972، ص 255.

(16) ينفرد ابن عذاري فيما نعلم بالإشارة إلى ما يسمح بهذه القراءة، أنظر **البيان**، ص 343.

(17) ابن عذاري، **المصدر نفسه**، ص 355–356.

عام[18]، يمكن الاحتفاظ أساسا بما آل إليه الصراع المريني ـــ الرياحي من تقدم المرينيين في اتجاه الغرب واكتساحهم لسهول الهبط وأزغار وتامسنا. كما يمكن الاحتفاظ من جهة أخرى بما آل إليه التنافس المعقلي ـــ المريني من إقصاء تدريجي لعرب المعقل عن مداخل السهول الغربية ورصد حواجز بشرية دون هذه المداخل على طول وادي ملوية ما بين بلاد الزيز ووادي صا، وذلك إما بواسطة قبائل مرينية أو زناتية أخرى كمكناسة وبني ونجاسن وبني يرنيان، وإما بواسطة قبائل حليفة كقبيلة بني وريتان الصنهاجية وقبائل سويد العربية الهلالية المستقدمة من المغرب الأوسط ابتداء من سنة 720 هجرية على عهد أبي سعيد.

وتبعا لهذا الوضع، فإن قبائل المعقل بمختلف فصائلها قد توزعت فيما بين شمالي التخوم الشرقية بمنطقة أنجاد وبلاد الواحات جنوبا ثم بلاد السوس وما وراءها بالجنوب الغربي ابتداء من منتصف القرن السابع للهجرة أو الثالث عشر للميلاد. وقد صادف هذا التوزع ظهور حركة تمرد بني يدر بالسوس وإقبالهم على من وجد هنالك من المعقل الأوائل فازداد بذلك توجه المزيد من هؤلاء العرب نحو هذه المنطقة. ولْنُشر بهذا الصدد إلى أن هؤلاء المعقل لن يتخلوا بأكملهم نهائيا عن العبور نحو الغرب والشمال وإنما استأنفت بعض القبائل من بينهم تحركها في نفس هذا الاتجاه انطلاقا من بلاد القبلة أو بلاد الواحات عبر ممرات الأطلس المتوسط مع مطلع النصف الثاني للقرن الثامن الهجري أو الرابع عشر للميلاد[19].

* * *

وبالتالي فإن المقابلة بين نموذجي التحركات الموحدية والمرينية قد تؤدي لا محالة إلى القول بتعارض النموذجين شكلا ومضمونا. ذلك أن التحركات المرينية كما رأينا تحركات قبلية برغماتية أدّت في النهاية إلى توزيع مجال المغرب الأقصى بين مجال مركزي احتفظ به المرينيون لأنفسهم وبين مجال جانبي تم التخلي عنه كليا في مرحلة أولى لفائدة المنافسين الأوائل من عرب المعقل. أما التحركات الموحدية فنجدها قد تعاملت مع نفس المجال من خلال منطق دولة تيوقراطية توسعية تُعتَبَر

---

(18) أنظر : M. Kably, *Société, pouvoir... op.cit.*, p. 11-14

(19) راجع : *Id.*, p. 237-242 ainsi que les titres cités en référence

في الواقع هي الأصل المحرك لهذه التحركات. ومما نتج عن التوجه الموحدي أن تلت هذه التحركات المتشددة إزاء الغير سياسة تقوم على التعمير الفعلي بواسطة الآخر مع اللجوء إلى الترحيل الجماعي لأسباب أمنية توازُنية بالدرجة الأولى.

* * *

ما الذي نتج عن كل هذا بالنسبة للآخر والمجال وربما بالنسبة للحاكم نفسه ؟

السؤال يتضمن عدة جوانب لا سبيل إلى استعراضها في إطار هذا البحث المحدود. وبالتالي فإننا سوف نقتصر في معالجته على رسم خطاطة عامة لأبرز النتائج المجالية وأهم المضاعفات الاجتماعية المترتبة عنها عسى أن تتضح بعض الآفاق التحولية المرتبطة بالتحركات التي تعرضنا إليها.

حول الأوضاع المجالية الجديدة :

لِنسجل في البداية أن لكل من سلوك الموحدين والمرينيين إزاء مجال المغرب الأقصى نقطة التقاء مشتركة هامة رغم كل الاختلافات التي سبقت الإشارة إليها. وبما أنه لابد من توطين هذه النقطة ولو بإيجاز شديد، فلنقل إنها تتلخص في ذلك التطور الدقيق الذي طرأ على وضع المجال المذكور من حيث أنه لم يعد كله رهن تصرف المجموعات الساكنة الأصلية كما كان الشأن حتى أيام المرابطين وإنما أصبح للحكم المركزي المتصاعد أيام الموحدين الأوائل على الخصوص أثر حاسم في توظيفه مع كل ما يتضمنه التوظيف من توزيع وتعمير وترحيل واحتواء مُؤَقت أو تملك نهائي «مشروع».

وأول ما ترتب عن هذا بالنسبة للفترة كلها أن خريطة الساكنة بمجال المغرب الأقصى قد تأثرت كثيرا من جراء حركات الهجرة وعمليات التهجير التي أعقبت مباشرة قيام كل من الدولتين الموحدية والمرينية. ولعل من أبرز ما احتفظت به الخريطة ذاتها أن سجلت ظهور القبائل البدوية الهلالية ثم القبائل الرعوية الزناتية بالسهول الغربية بينما توزعت قبائل المعقل العربية عبر الشريط الحزامي الواصل بين سهل سوس وما وراءه وبين أقصى الشمال الشرقي للبلاد. وبالتالي فإن المجال ــ الرِّهان المتمثل في السهول الغربية كما ذكرنا لم يعد مجرد رهان معرّض للمطامع المتبدّلة وإنما أصبح مجالا محصنا تحصينا بشريا رسميا منذ أن جعل منه الموحدون شبه «ثكنة ــ إقطاع» قبل أن يقوم المرينيون بـ«إسناده» إلى بني جلدتهم

بغية الارتكاز عليه كقاعدة متصلة رأسا بقواعدهم البشرية الزناتية المرابطة على المداخل والممرات الجبلية كما أسلفنا.

ونظرا لما سبق أن ألمحنا إليه من ضعف اهتمام المصادر عامة بدقائق مثل هذه التطورات الأساسية ونتائجها بالنسبة لمختلف الجهات، فلسوف نحاول تأمل بعض الشهادات «الحية» المباشرة أو شبه المباشرة التي تعكس واقع الجهات القُطبِيَّة المعتَمَدة حتى الآن، ونقصد كلا من الجنوب وأقصى الشمال الشرقي وكذا منطقة السهول الغربية. وسوف نرى أن هذه الشهادات قد جاءت موطنة ضمن الفترة المدروسة عبر حقب منتظمة تقع أولاها في بداية نفس هذه الفترة والثانية في منتصفها بينما تحيل الأخيرة زمنيا على نهاية القرن السابع للهجرة أوالثالث عشر للميلاد.

ولنتعرف على بعض مشاهد الحقبة الأولى وهي تهم مقطعا من الحياة الدينية — الاجتماعية بكل من سهلي دكالة وتامسنا في نهاية القرن السادس الهجري وبداية القرن الموالي، أي مباشرة بعد استقدام القبائل الهلالية لهذه الأراضي من قبل الخلفاء الموحدين الثلاثة الأوَّل.

المشاهد ثلاثة، وكلها مشاهد بسيطة متناغمة وردت ضمن ما رواه التادلي في التشوف من نبذ تتصل بظاهرة الكرامات. ولربما جاز لنا أن ننسحب هنا أمام حيوية الواقع وسلاسة الحكي :

النبذة الأولى : «سمعتُ هارون بن عبد الحليم يقول : **دخل قوم من العرب أطراف بلاد دكالة** فدخل أحدهم في جنة أبي حفص فأخذ منها عنبا. فلما جعله في فيه أصابه وجع كاد يقضي عليه. فجاء إلى أبي حفص فأخبره. فمسح أبو حفص على حلقه فزال عنه ما كان أصابه. فقال له : ما الذي أدخلك جنتي ؟ فقال له : **كنت آكل من جنات أهل تامسنا فلا يصيبني شيء فظننت أن جنتك كتلك الجنَّات...**»[20].

النبذة الثانية : «وحدثني عيسى بن يعقوب قال : قال لي أبو محمد عبد الحق ابن عبد الله المينوني : أتيت مرة من **الفحص** إلى أهلي؛ **فلقيت العرب في طريقي وهم يعيثون في الناس يمينا وشمالا** وأنا راكب على دابتي فحفظني الله

(20) التادلي، **التشوف إلى رجال التصوف**، تحقيق أ. التوفيق، الرباط، 1984، ص 309.

منهم ولم يتعرضوا لي حتى وصلت إلى أهلي ولم أحدث بذلك أحدا.
ثم إني زرت أبا يلْبخْتُ، فجلست معه نتحدث **إلى أن وصلته جماعة من المريدين من أهل تامسنا. فقالوا له : أردنا أن نستسقي؛ فخرجنا إلى المسجد الفلاني فجردنا العرب.** فقال لهم أبو يلبخت : **أعرف رجلا من أبناء هسكورة اجتاز بالعرب فلم يتعرضوا له وهم يعيثون في كل جانب** ؛ فتطمعون أنتم أن تستنزلوا المطر من السماء **وقد عجزتم عن استرجاع أثوابكم من عند العرب !** قال أبو محمد : ما أخبرت بما أخبر به عني أحدا من الناس»[21].

النبذة الثالثة : وهي نبذة تحكي مشهدا يتصل بمجرَّد تلبية دعاء الحاكي أبي عمر الصنهاجي وكان قد «سأل الله تعالى أن يقدم» له عنده جميع ماله ليجده عنده. يقول صاحب الدعاء : «فأقمت قليلا. **فجاءت سرية من العرب وأغارت على مالي وحجبني الله عنهم فلم يبصروني فحملوا جميع ماشيتي وأنا أبصرهم ثم فتشوا أجباح النحل فأخذوا دراهم كنت رفعتها في بعضها وذهبوا...**»[22].

ما الذي يمكن الاحتفاظ به من مثل هذه الشهادات بالنسبة للعلاقة القائمة بين مختلف الأطراف ؟ بغضّ النظر عن ظاهرة الولاية التي تستمد مادتها الحيوية الأولى من صلب هذه العلاقة كما سوف نرى، يمكن الاحتفاظ أساسا بالمفارقة التي ترتبط بنمط السلوك الذي اختاره كل طرف من الطرفين المتعارضين المعنيين بالموضوع. بمعنى أن هنالك نوعا من السلوك الجائر المبتذل من وجهة نظر أصحابه قبل غيرهم حسب ما يبدو من جهة؛ وهنالك التسليم بالأمر الواقع من جهة أخرى ويتقدم كما لو أنه نوع من إدماج الجور ضمن منظومة التوكل وإمهال الغاصب المعتدي من قبل الطرف المتضرِّر. ولابأس من التذكير هنا بأن الظرفية العامة الرسمية المؤطرة للمفارقة المذكورة بمختلف لويناتها قد قدمت حتى الآن عبر مجمل المصادر الروائية على أنها ظرفية استتباب وأمن واستقرار وتحكم في الأوضاع. وبالتالي، فقد يجوز لنا انطلاقا من مثل هذه المقابلة أن نتساءل عن موقع الطرف المتضرِّر بالذات من مجموع هذه الظرفية المريحة رسميا على الأقل.

---

(21) **المصدر نفسه**، ص 383.

(22) **نفس المصدر**، ص 409.

هذا فيما يتعلق بما يمكن أن نسميه بـ«عيّنة» السهول الغربية. وهنالك «عيّنة» أخرى بعيدة مكانيا وزمنيا عن سابقتها وتهم منطقة الريف إبان دخولها من قبل الغزاة من عرب المعقل في بداية القرن السابع للهجرة أو الثالث عشر للميلاد كما رأينا. أما الآثار التي تتصل ببعض ما واكب هذا الدخول فقليلة هي الأخرى وتتقدم في شكل إشارات تندرج ضمن ما أورده البادسي في **المقصد الشريف** :

الإشارة الأولى : وهي عبارة عن إشارة مأخوذة من ترجمة الحاج إبراهيم بن عيسى بن داوود، من صلحاء الريف، وقد «أتاه يوما جماعة من العرب المتغلبين على الريف حين ضعف أمر الموحدين فيه. **وكان أولئك العرب يجبرون الناس على مغرم يأخذونه**، فطلبوا قبيل بني وَرْتَرْد بالمغرم **فأبوا عليهم وتمنعوا ببعض معاقلهم بساحل البحر**، فقال العرب للحاج إبراهيم : حاول الصلح بيننا وبينهم، فقال : **اللهم لا ترده من عندهم**. قال : فتوجه إلى جماعة بني ورترد وعرّفهم بما طلبه العرب منهم، **فأبوا من الانقياد إليهم...**»[23].

الإشارة الثانية : ويمكن اعتبار ما ورد فيها تأكيدا توضيحيا لما ورد في الإشارة الأولى وإن كانت مقتبسة من ترجمة أخرى كتبت للتعريف بالشيخ علي بن محمد المراكشي. يقول صاحب المقصد : «وحدثني عبد الله بن العربي البادسي، قال : كانت العرب قد تغلبت على الريف عام خمسة وثلاثين، فخفنا منهم، **فارتحل جميع أهل بادس بأموالهم وأمتعتهم إلى الجزيرة التي في مرسى بادس**، وكنا نحترس الديار بالأسلحة رجالا لا غير. قال : فإذا جاءت العرب غدوة انبسطوا في الوادي وانقطع الناس في العدوتين، عدوة الصف وعدوة الركيبة، **لا يقدر من يدخل الوادي من أجل العرب**. قال : وكنت أرى الشيخ علي المراكشي جائيا وذاهبا من إحدى العدوتين إلى الأخرى يمشي وسط العرب وعليه ثيابه، فما ناله من أحد منهم شيء، فعلمت بعد ذلك أنه كان محجوبا عنهم»[24].

الإشارة الثالثة : وهي تحيل على فراسة الشيخ أبي يعقوب بن الشفاف، من أهل قصر كتامة، ونصها كالآتي : «وحضر مجلسَه ليلة أخرى جماعة يذكرون الله تعالى، وفيهم رجل منشد... عليه جبة قرمز، فرفع رأسه وقال :

(23) عبد الحق البادسي، **المقصد الشريف...**، ص 61.

(24) **نفس المصدر**، ص 75.

ألم أقل لك جرد تلك الجبة عنك فلم تفعل ؟ فأخرجه الحاضرون وبحث عن الجبة **فكانت مغصوبة، غصبها بعض العرب المتغلبين على حوز بادس لبعض التجار قطع الطريق عليهم وسلبهم»**[25].

وأيا كان نوع الشبه بين ما نقرأه حول وضع الريف ووضع بلاد دكالة وتامسنا عبر مختلف النبذ والإشارات، فلعل مما يلفت النظر بالدرجة الأولى أن هنالك فرقا أساسيا بين موقفي سكان كل من المنطقتين. ذلك أن ردود أهل الريف قد امتازت بنوع من الرفض «الإيجابي» الصريح لأسلوب الغصب والاعتداء الذي أخذ به العرب الطارئون هنا وهناك بالجبل والسهل حسبما يتبين. وإذا كان من شأن هذه الردود أن تُرَدَّ كما جاء في النصوص نفسها إلى خصوصية الجبل أو المجال بوجه عام وكذا إلى ما يمكن أن يكون قد ترتب عن هذه الخصوصية من مناعة وتحصين بالنسبة للأهالي، فالملاحظ أيضا أن موقف الولي هنا موقف يبدو غير مماثل لموقف الولي بالجنوب من حيث أنه أقرب إلى الشجب العلني والمواجهة الفعلية وأبعد ما يكون بالتالي عن مجرد التحمل والاكتفاء بالمقاومة عن طريق التربية والاستنكار.

ويبقى أن نقف عند «العيّنة» الأخيرة التي تقدم مقطعا مجاليا مركبا يبتدىء بجنوب سهل سوس وما جاوره من بلاد القبلة ليثني بالتخوم الشمالية ــ الشرقية قبل أن يختم في اتجاه آخر معاكس ببعض المحطات الداخلية الوسطى أو الساحلية. أما الإطار الزمني فمحدد فيما بين أواخر سنة 1289/686 وأواخر سنة 1291/690. وأما المادة فمجموعة لوحات وصفية مأخوذة كلها من نص الرحلة الحجازية التي حررها العبدري الحيحي في نفس الفترة بالذات :

اللوحة الأولى : تصف هذه اللوحة أوضاع أعالي المنطقة السوسية وما وراءها من بلاد الواحات بالجنوب والجنوب ــ الشرقي للبلاد، وذلك عند بداية استتباب أمر المرينيين بها، أي غداة تراجع حركة التمرد التي سبق ذكرها بمناسبة استعانة زعمائها من بني يدَّر بعرب المعقل والاستجاشة بهم على الخلافة الموحدية ابتداء من منتصف القرن السابع الهجري. ينطلق الوصف نفسه من «بلد آنسا **جبره الله**...» فيتم التعريف به على أنه «بلد منفسح منشرح في بسيط مليح، طيب التربة، يغل كثيرا وبه ماء جار كثير ونخل وبساتين. **وهو آخر بلاد السوس من أعلاه، متصل بالجبل،**

---

(25) **المصدر نفسه**، ص 96.

مشرف على السوس». ويستحسن أن نضيف بالمناسبة أن «البلد» المعني هنا يقع في قلب مجال تحرك بني يدر وحلفائهم بعد أن كان له دور استراتيجي مشهود له على مستوى المنطقة كلها منذ أن قام أمر الموحدين على الأقل[26]. وبما أن هذا الدور نفسه راجع للموقع الجغرافي من حيث هو أولا، فقد كان من الطبيعي أن يشتد الصراع من أجل التحكم فيه ويذهب العمران ضحية فتن متقلبة دامت زهاء نصف قرن. ولعل من شأن هذه المعطيات أن تسمح بترجمة بعض «المُكنَّيات» الواردة في بقية الوصف عندما يذكر العبدري في حق هذا المركز الستراتيجي ــ التجاري ــ الديني أنه «كان في ما مضى مدينة كبيرة **فتوالت عليها الخطوب المجتاحة ونزول الأقدار المتاحة، حتى صارت رؤيتها قذى في المقلتين، وعادت بعاديات الزمان أثرا بعد عين، فليس بها إلا رسوم حائلة، وطلول مائلة، خلت من كل قار ومقرو عليه، وقاصد ومقصود إليه**. بيد أن بها صبابة من أهل الدين وفرقة بأخلاق أهل الخير تدين، **على ما يتناولهم من أيدي المعتدين، ويتداولهم من الولاة المفسدين...**»[27].

ويذيّل المؤلف هذه اللوحة برسم ما آلت إليه الأوضاع بحصون الواحات التي مر منها بعد هبوطه من الجبل فيكتب عن بلاد القبلة أنها «**بلاد مات فيها العلم وذكره** حتى صارت العادة في أكثرها أنهم لا يتخذون لأولادهم مؤدبا ولا تسمع في مساجدهم تلاوة...، ولكنهم في الغاية من حسن الظن بأهل الدين وقوة الرجاء فيهم. وهم أهل ذمم واحترام، وحماية للجار وإيواء للغريب...». **وبذلك يكون الوضع قد جمع بين حسن طينة السكان وفساد الوقت**. وقد شفع العبدري هذا

---

(26) حول مدينة آنسا ودورها الستراتيجي منذ ما قبل الموحدين، راجع البيدق، **المصدر السابق الذكر**، ص 76 وخاصة التعليق رقم 4، ص 122 ضمن الترجمة الفرنسية للنص؛ ويمكن الرجوع كذلك إلى الرسالة السابعة عشرة من مجموع **الرسائل الموحدية** التي سبقت الإشارة إليها في التعليق رقم 7 أعلاه، (أنظر تقديم هذه الرسالة وملخصها بمجلة **هسبريس**، نفس المرجع، ص 41–43). وحول موقعها الجغرافي ومشهدها الديني المشهور، أنظر محمد المختار السوسي، **خلال جزولة**، ج 3، ص 169، 173، 178 وأيضا ج 4، ص 154، 173–174 و177–178.

(27) محمد العبدري، **رحلة العبدري**، الرباط، 1968، ص 8؛ وحول مواقع مختلف فصائل عرب المعقل بهذه التخوم وسيطرة ذوي عبيد الله على المنطقة المعنية هنا، راجع ابن خلدون، **نفس المصدر**، المجلد السادس، ص 119 وص 123–124.

التناقض على مستوى المعنويات بتناقض مماثل على مستوى الماديات فسجّل في حقّ أهل هذه المنطقة أن «أكثر بلادهم حصون مجموعة وأنهار جارية، **وقلّ ما تخلو من الحروب والفتن**، وربما تحارب أهل الموضع الواحد فيتقاتلون عامة النهار فإذا آووْا إلى بيوتهم لا يهيج أحد منهم صاحبه...»، مما يؤشر لغياب كل ما من شأنه أن يؤمّن الاحتكام ويضمن الهدوء لمختلف الأطراف.

اللوحة الثانية : تتقدم هذه اللوحة في صورتها العامة لِصق اللوحة الأولى وتتعلق بالمفازة «التي في طريق تلمسان»، أي المفازة المعروفة بصحراء «**أنْجاد**» بالجيم المعقودة، وكانت آنئذ مجال نفوذ عرب المعقل وذوي عبيد الله منهم خاصة. ويصف المؤلف هذه المفازة فيسجل أنه ورفاقه قد وجدوا «**طريقها مخوفا لا تسلكه الجموع الوافرة إلا على حذر واستعداد**» قبل أن يضيف مباشرة أن «تلك المفازة مع قربها من أضرّ بقاع الأرض على المسافرين **لأن المجاورين لها من أوضع خلق الله وأشدهم إذاية، لا يسلم منهم صالح ولا طالح**، ولا يمكن أن يجوز عليهم إلا مستعد يتفادون من شره. **وطلائعهم أبدا على مرقب لا يخلو منها البتة**، أطلع الله عليهم من الآفات ما يسحتهم جميعا أصلا وفرعا، ويقطع دابرهم إفرادا وتثنية وجمعا...»[28].

وبما أنه لم يكن مع كل هذا للعبدري من محيد عن شقّ طريق العودة عبر هذه المفازة نفسها بمجرد خروجه من تلمسان، فقد أعاد الكرة من جهته على مستوى التصوير ففصل في آخر الرحلة ما سبق له أن أجمله. وهكذا فقد ذكر أن هذه المفازة «مقطعة موحشة لا تخلو من قطاع الطريق البتة. **وهم بها أشد خلق الله ضررا وأكثرهم جرأة وأقلهم حياء ومروءة. لا يستقلون القليل، ولا يعفون عن ابن السبيل.** ليس في أصناف القطاع أخس منهم نفوسا، ولا أكثر منهم إقداما على كل صالح وطالح، **لا ينبغي لمسلم أن يغرر بلقائهم...**»[29].

اللوحة الثالثة : وتصف باقتضاب شديد طريق العودة بعد اجتياز المفازة أعلاه. لقد انطلق المؤلف مع القافلة التي انضم إليها بوجدة فتوجه وجهتها وصار صوب تازة ففاس فمكناسة فأزمور فآسفي. ومع أن القواعد الوسطى

---

(28) **المصدر نفسه**، ص 9، ابن خلدون، **نفس المصدر**، المجلد السادس، ص 119 وأيضا ص ص 123-124.

(29) محمد العبدري، **نفس المصدر**، ص 278.

الثلاث لم تستوقف صاحب الرحلة في شيء، إلا أن مدن وجدة وأزمور وآسفي قد حظيت بإشارات تعكس ما اعتبره المؤلف طابعها المميز ولاشك. وهكذا تمت الإشارة إلى أن مدينة وجدة مدينتان «بينهما مسافة قليلة في بسيط مستور. **وقد دثرتا فلم يبق منهما إلا رسوم حائلة وأطلال مائلة. والقديمة أشدهما دثورا، وبهما عمارة قليلة...**»[30]. أما مدينة أزمور فمعرَّفة من خلال «قبور السادة المدفونين بها من الصالحين نفعنا الله بهم»، وأما مدينة آسفي، فالملاحظ أن صاحب الرحلة لم يكلف نفسه عناء التنصيص على اسمها وإنما اكتفى بالتكنية عنها بقوله : «وختمت الرحلة بزيارة قبر **شيخ الصالحين وقدوتهم، شرف المغرب الأقصى وفخره، وشمس زمانه وبدره، أبي محمد صالح بن ينصار،** أفاض الله علينا من بركاته، ومد بصائرنا بنور يستمد من مشكاته...»[31].

وهكذا نرى أن التحركات البشرية التي تم استعراضها قد خلفت أوضاعا متقاربة عبر مجمل أنحاء الرقعة المجالية المحددة. ولربما جاز لنا أن نعتبر أن هذه الأوضاع قد أفرزت بدورها نوعا من الإحساس الجماعي بعدم مواكبة السلطة المركزية القائمة ــ أيا كان مركزها ــ لعمق تطورات المسلسل قبل غيابها الكلي في الحلقة الأخيرة منه. ولعل صاحب الرحلة المعتمدة هنا قد انطلق من هذا الإحساس نفسه عندما قرر تقييد ما «قام عليه بالمشاهدة شاهد البرهان، من غير تورية ولا تلويح، ولا تقبيح حسن ولا تحسين قبيح» فكتب موضحا : «**وقد صار الملك الذي هو نظام الأمور، وصلاح الخاصة والجمهور، في أكثر الأرض منقوض الدعائم**، مصدع القوائم، يدعيه كل غوي...، **رضوا باسم الملك وإن فاتهم معناه، وادعوا وما لهم منه إلا أسماؤه وكناه، لا يأمن بهم طريق، ولا يستنقذ بهم غريق**...، ولا ينصف بهم مظلوم، ولا يقرع بأسيافهم ظلوم...». ومع أن طابع التعميم الذي عمد إليه العبدري لا يتنافى في حد ذاته مع التخصيص المضمر المتصل حتما بواقع مسقط الرأس طبق ما يقتضيه السياق والمنطق وطبيعة موضوع الرحلة كنوع أدبي، إلا أن المثال الذي استشهد به المؤلف لِتَوِّه كاف

(30) المصدر نفسه، ص 279.

(31) نفس المصدر، ص 280.

للكشف عن هذه الازدواجية ورفع كل لبس. خصوصا وأن هذا المثال نفسه قد قدم في شكل تساؤل توضيحي بليغ نصه كالآتي : «أو ليس من الأمر الخارج عن كل قياس **أن المسافر عندما يخرج من مدينة فاس لايزال إلى الاسكندرية في خوض ظلماء وخبط عشواء، لا يأمن على ماله ولا على نفسه، ولا يؤمل راحة في غده إذ لم يرها في يومه وأمسه، يروح ويغدو ولحمه على وضم، يظلم ويجفى ويهتضم، تتعاطاه الأيدي الغاشمة، وتتهاداه الأكف الظالمة ؟...»**[32].

وإذا كان لهذا التساؤل مدلوله الميداني الملتصق بواقع منطقة الشمال ـــ الشرقي بُعيد استيلاء المرينيين رسميا على السلطة بالمغرب، فالواقع أنه يتجاوز في العمق هذه الظرفية الخاصة التي وضع فيها ليختزل مجمل نتائج الخلخلة الطويلة المتموِّجة الناجمة عن تعاقب تحركات بشرية متباينة أدت كلها إلى تآكل الحكم القائم بمختلف عيناته ثم إلى اهتزاز «نظام الأمور». وبالتالي، أفلا يمكن أن نعتمده للتساؤل من جهتنا عن نوعية الردود المجتمعية وتوجهها الغالب وكذا عن أبرز تطوراتها أمام ما اعتبره العبدري في النهاية «تصدعا» للملك وذهابا لمعناه ؟

حول التوجه الغالب وأبرز التطورات :

بالرجوع إلى مختلف التحركات البشرية المعنية هنا وما أدت إليه من «تجاوزات» متنوعة عبر مختلف المناطق المحتكة بها أو الخاضعة لسلطتها، يمكن أن نتساءل في البدء عما يمكن أن يكون قد خلَّفه التحرك الموحدي قبل غيره من ردود جماعية بمجال المغرب الأقصى. خصوصا وأن الردود القاعدية قد تصمد عادة أكثر مما تصمد بعض مسبباتها وربما تقنعت فيما بعد بقناع بعض لواحقها لتخترق العصور.

وأول ما يلاحظ بالنسبة لهذا التحرك الأول أن سيطرته على الساحة السياسية ـــ العسكرية لم تفض دائما إلى ما كان يصبو إليه القادة المؤسسون من سيطرة روحية أو نفوذ معنوي عبر اعتناق العقيدة الموحدية وتبنيها على مستوى الشعور التلقائي والإحساس. ومهما يكن من تأثر هذا الوضع الأبتر بما سبق الإلماح إليه من ارتباط الدعوة لدى الموحدين الأوائل بسلوك الغزو الأهوج المتطرف القائم على الميز العقدي والتكفير والتعصب، فالملاحظ من جهة أخرى أن هنالك نوعا

(32) **نفس المصدر**، ص 4.

من التحفظ الحميم المبكر إزاء الدعوة ـــ الأساس داخل البلاط الموحدي نفسه. والملاحظ أيضا أن هذا التحفظ قد بدأ مهموسا متكتما مع يعقوب المنصور إبان فترة «الأوج» ثم لم يلبث أن كشف عن عمق الواقع المعقّد الذي أفرزه بمجرد ما تفتقت الأزمة وتبرأ ابنه المامون رسميا من عقيدة مصامدة الجبل الموحدين كما أسلفنا(33).

وبغض النظر عن تفاصيل هذه القضية وما أحاط بها من تقلبات، يمكن الاحتفاظ في شأن الرواية المعاصرة المتصلة بها أنها قد اهتمت بموقف الحكام المتطور من عقيدتهم الرسمية دون أن تلتفت إلى موقف المحكومين من نفس هذه العقيدة وأهلها. وأغرب ما في الأمر أن هذا الموقف الأخير قد بدا واضحا وضوح المواقف التلقائية في المصادر المنقبية منذ الأوائل. بمعنى أننا نجده هنا مقترنا اقترانا ضمنيا بالإعراض عن كل من الطرف الحاكم ومجموع الجهاز العقدي الذي يستند إليه. ومعلوم أن الجمع في الإعراض بين هذا وذاك قد جاء نتيجة للتضامن العضوي القائم بين الطرفين على مستوى الفعل والواقع الميداني. ولربما ازداد انصراف العامة عن نظرية «التوحيد» بسبب ما اتسمت به من «تقنية كلامية» ممتنعة وانتقائية نظرية في غير متناول الجميع(34). والظاهر أن كلا من هذين العنصرين قد لعبا لغير صالح العقيدة الموحدية ولفائدة حركة «الولاية» التي ارتبط انتشارها زمنيا بقيام الحكم الموحدي بالذات.

وإذا كان لهذه الحركة التي تزعمها الأولياء الصوفية جذورها القديمة التي قد تفسر حضورها منذ بداية الفترة التي تهمنا عبر أواسط المغرب وأقصى الشمال كما يؤخذ من كتاب **المقصد الشريف** الآنف الذكر للبادسي وكتاب **المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد** لمحمد بن قاسم التميمي، فالملاحظ

---

(33) حول رأي المنصور الموحدي في إمامة ابن تومرت وعقيدته، انظر عبد الواحد المراكشي، **المعجب**...، ص 291؛ وحول انفجار الأزمة، راجع :

M. Kably, *Société, pouvoir... op.cit.*, 20-21.

(34) حول عقيدة ابن تومرت، يرجع على الخصوص إلى :

Ignace Goldziher, «Ibn toumert et la théologie de l'Islam dans le Maghreb au XIe siècle», in *Le livre d'Ibn toumert*, Alger, 1903, 1-101 ; R. Brunschvig, «Sur la doctrine du Mahdi Ibn Tûmart», in *Etudes d'Islamologie*, Paris, I, 1976, 281-293; id, «Encore sur la doctrine du Mahdi Ibn Tûmart», in *Etudes d'Islamologie*, I, 295-302.

من خلال كتاب **التشوف إلى رجال التصوف** للتادلي أنها قد ازدهرت جنوبي أم الربيع بالدرجة الأولى فانتشرت مع قيام الحكم الموحدي ببلاد دكالة وهسكورة وحاحة والسوس وبلاد الدير وتادلا ودرعة، وكلها من أقرب مناطق المغرب الأقصى لجبل المصامدة الموحدين. وإذا ما راعينا أن الأهالي بأغلب هذه المناطق معدودون من نفس الأصل المصمودي الذي ينحدر منه معظم قبائل الغزاة، فقد يكون من المحتمل جدا أن «الولاية» قد دشنت هنا منعطفا تحوليا في تاريخ المجتمع المغربي بأن حاولت أن تلعب دور العنصر «المواكب» للحمة العصبية إن لم نقل دور العنصر «المواكب ــ المعوض» أحيانا عن هذه اللحمة التي لم تتدخل بتاتا لحقن دماء «إخوة» الأراضي الواطئة إبان فترة الغزو ولم يحسب لها أي حساب بعدها.

وبالتالي فإن تمركز ظاهرة الولاية بالأنحاء الجنوبية ابتداء من الحقبة المشار إليها قد يفسر **مجاليا** بتقاليد المنطقة الراسخة المتجسدة خاصة في بعض الربط التاريخية كرباط ماسة ورباطي شاكر وكوز بالكاف المعقودة[35]. إلا أنه من غير المستبعد رده ظرفيا إلى نوع من الرغبة في مواجهة الجهاز المتغلب وانتحال نحلة أخرى متميزة عن عقيدته المؤسسة التي جرت العادة بالجمع تلقائيا بينها وبين عنصر المصامدة أجمعين[36]. ومع أن «الولاية» تقف و«المهدوية» على طرفي نقيض من الناحية النظرية الصرف، إلا أن مما لاشك فيه أن الإقبال الشعبي الواسع عليها مرتبط بجانبها العملي قبل غيره وأنه قد يفسَّر إلى حد بعيد بالتعارض السافر بين كل من سلوك المتغلب الموحدي القائم على الميز والإكراه والتشدد وبين سلوك

---

(35) حول الرُّبط القديمة بالشمال الإفريقي بوجه عام، أنظر :

G. Marçais, «Note sur les ribâts en Berbérie», *Mélanges René Basset*, Paris, 1925, II, 395-430;

وحول رُبط السهول الغربية القديمة بالمغرب الأقصى، راجع بالنسبة لرباط شاكر، حليمة فرحات وحامد التريكي، «كتب المناقب كمادة تاريخية»، ضمن **التاريخ وأدب المناقب**، الرباط، 1989، 51–62، خاصة ص 57–60؛ أما بالنسبة لكل من رباط كوز (بالكاف المعقودة) ورباط ماسة، فيرجع على التوالي إلى :

B. Rosenberger, «Note sur Kouz, un ancien port à l'embouchure de l'Oued Tensift», *Hespéris-Tamuda*, 1967, 23-66, notamment 42-55; «Mâssa», *Encyclopédie de l'Islam*, (E.I.²), VI, 763.

(36) أنظر محمد القبلي، «حول بعض مضمرات التشوف»، ضمن **التاريخ وأدب المناقب**، ص 63–80، خاصة ص 71 وما يليها.

أهل «الولاية» المتمثل في الإصغاء والتحمل والانتصار للمستضعف ومحاولة الحد من التجاوزات أيا كان مصدرها. ونظرا لاندماج الولي هيكليا في الواقع القبلي الإقليمي لمجتمعه الخاص، فالراجح أن سلوكه المميِّز قد أدى به إلى تجسيد نموذج «الحكم ـــ البديل» ضمن مناخ يغلب عليه افتقاد الحكم سواء بالنسبة للخصومات المجتمعية العادية أو بالقياس للنزاعات الجماعية الشاذة كما لاحظ العبدري ببلاد القبلة. ومعلوم أن التجاوزات المتنوعة الصادرة عن قبائل البدو «الخادمة» وغيرها من القبائل المتنطعة أو الجهات المستظلة بظل الدولة لأبلغ شاهد على عموم البلوى كما انعكس ذلك في الخطاب المنقبي بوجه عام.

كيف تطور هذا التوجه الصوفي المكتسح للساحة مع تغير الأوضاع وظهور التحركات المرينية والمعقلية على الخصوص ؟ ربما كان من أقرب السبل إلى توضيح أهم معطيات هذا التطور أن نعدل عن التعامل معها دفعة واحدة في مثل هذا الحيز المحدود فنحاول استعراضها مستقلة عن بعضها مع التشديد على تداخلها الفعلي الحميم على أرض الواقع. وبذلك تتقدم هذه المعطيات كالآتي :

أولا : إستنادا إلى التفاف العامة حول ظاهرة الولاية طوال النصف الثاني من القرن الثاني عشر للميلاد، يمكن أن نربط نوعا ما بين هذا الالتفاف وبين بوادر الاستعداد «الخليفي» للتحفظ إزاء «المهدوية» كما أفصحت عن نفسها لأول مرة على لسان الخليفة المنصور على الأقل. وإذا كان لاعتزاز مصامدة الجبل بعصبية «المهدي» دوره الفاعل في إذكاء هذا التحفظ والدفع به إلى حد الرفض الذي ذهب إليه الخليفة المامون، فلنسجل بهذه المناسبة ما اتسمت به البذور الانفصامية لدى الجهاز الثنائي الحاكم من أقدمية ورسوخ مع التنصيص على أن بداية الإفصاح عن التشكك في مهدوية «المهدي» من قبل المنصور قد اقترنت زمنيا بتصاعد المد الصوفي بالمنطقة كلها كما اقترنت بمحاولة توظيف هذا المدّ عسكريا وسياسيا على يد نفس الخليفة[37].

ثانيا : يلاحظ منذ البداية أن التوجه الصوفي الغالب لم يقف عند مستوى العامة أو الأرياف وإنما اجتذب كثيرا من فقهاء الحواضر وطلبة العلم بها ممن شدوا الرحال أحيانا إلى مقر إقامة بعض كبار الأولياء بعيدا عن العواصم منذ الأوائل زمن الشيخ أبي يعزى يلنور المتوفى أواخر سنة 1177/572. وتجدر الإشارة إلى أن الفضل

(37) راجع عبد الواحد المراكشي، **نفس المصدر**، ص 289.

في تتبع مناقب الأولياء على العموم وجمعها بغية التعريف بهم وبمن تبعهم يؤول بالدرجة الأولى إلى الحرص الشخصي لهؤلاء «السالكين» من فقهاء المدن وخاصتها كما هو الشأن بالنسبة لكل من التادلي والتميمي وأبي العباس العزفي والبادسي وابن تجلات وابن قنفذ فيما بعد مثلا. كما يجب أن نسجل بالنسبة لهذا الموقف «العالِم» بالذات أنه يعد مظهرا من المظاهر الأساسية للمنعطف التحولي الآنف الذكر وشيكا. ذلك أن «الولاية» التي ربما تقدمت لدى جمهور مصامدة السهل وغيرهم من عامة الأهالي كمتنَفَّس ديني وأداة «مواكبة» لمرجع العصبية التقليدية قد تكون قد استمالت الخواص من رجال العلم والفقهاء استمالة مؤكدة بسبب فعالية دورها المستحدث هذا وباعتبار موقفها المبدئي من «المهدوية» وانتسابها إلى التصوف السني الآخذ بتعاليم مؤلف «الإحياء» كما انتشرت بخاصة على يد تلميذه أبي بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المتوفى بظاهر فاس بعد أن كان قد حبس بمراكش، وذلك في أواخر سنة 1148/543 وأثناء الحملة الموحدية التي مهدت لتنظيم عملية «الاعتراف»[38].

وعليه، فلعل أقل ما يجوز أن ننعت به الظاهرة التي نحن بصددها الآن أنها قد اكتسبت وزنا اجتماعيا ــ دينيا متصاعدا يُحسب له حسابه منذ وقت باكر رغم صمت الرواية الرسمية. ومما لاشك فيه أن الإقبال المتزايد عليها قد تأثر بالتصاقها بالواقع وتمركزها بمجال الربط القديمة من بلاد المصامدة كما ارتبط بسلوك روادها واعتدالهم وتوجههم للوجدان الجماعي المتحفظ إزاء المنظومة الموحدية الحاكمة. أما تجاوُبها مع زمرة الفقهاء ممن ظل على وفائه للمذهب المالكي المضطهَد حتى أواخر القرن الثاني عشر للميلاد على الأقل[39]، فلربما اعتبر أساسا لمسلسل الاندماج المحرك لكل من «المذهب» و«الطريقة» ابتداء مما يعرف عادة بالعصر المريني.

ثالثا : بجانب هذا التطور الأفقي الذي سجلته تجربة «الولاية» عموما بصفة تكاد تكون آلية في اتجاه المدن والخواص، هنالك تطور آخر عمودي بطيء لم تتصدَّر نتائجه

---

(38) حول القاضي أبي بكر بن العربي، انظر القاضي عياض، **الغنية**، ليبيا ــ تونس، 1978، ص 133—139؛ النباهي، **كتاب المرقبة العليا في من يستحق القضاء والفتيا**، القاهرة، 1948، ص ص 105—107؛ المقري، **أزهار الرياض**، ج 3، الرباط، 1978، ص 95—98.

(39) حول التضييق على المذهب المالكي على عهد يعقوب المنصور أواخر القرن الثاني عشر للميلاد، أنظر عبد الواحد المراكشي، **نفس المصدر**، ص 278—279؛ وحول إفساح المجال للمذهبين الظاهري والشافعي على حساب نفس المذهب، راجع ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، المجلد الثاني عشر، ليدن، 1853، ص 145—146.

إلا في منتصف القرن الرابع عشر للميلاد فيما وصلنا إذ نجد بنية **الطوائف** قد انتشرت آنئذ بالأنحاء الجنوبية كما عُرِّفت من قبل. وبما أن التصدر لا يعدو أن يكون نسبيا في حد ذاته، فالغالب أن نواة البنية «الطائفية» المستحدثة قد نمت ابتداء من منتصف القرن الثالث عشر للميلاد بعد أن كانت قد ظهرت على يد أبي محمد صالح حسبما سبق أن بيناه في غير هذا المكان وقبل وفاته بالطبع برباط آسفي سنة 1234/631[40]. ومما قد يدعم هذا المنحى أن آخر مشايخ الأولياء ممن تنتسب إليهم أمهات الطوائف رجلان عاشا و«ظهرا» في النصف الأخير من نفس القرن[41]. ولعل مما يؤيد قراءتنا أيضا أن هذه الطوائف عند بروزها في منتصف القرن الموالي سوف تتقدم في شكل مؤسسات متأقلمة ذات كيان متميز وعلاقات محددة ومواسم وطقوس. بل إن ما سبق أن أوردناه مما كتبه العبدري في نهاية القرن الثالث عشر حول ختمه رحلته الحجازية «بزيارة قبر شيخ الصالحين وقدوتهم شرف المغرب الأقصى» أبي محمد صالح المذكور قبله ليعد إشارة واضحة إلى تأثر المؤلف بتعاليم هذا الشيخ إن لم يكن علامة على انتمائه إلى طائفته المعروفة بطائفة الماجريين أو إلى طائفته الكبرى المشهورة بطائفة الحُجَّاج على الأرجح.

ويجب أن نسجل بهذه المناسبة ما اتسمت به مرجعية هذه الطوائف من تنوع على مستوى التسمية الخاصة بكل منها. ذلك أننا نلاحظ فعلا أن هذه المرجعية قد تعتمد شعيرة دينية كما هو الشأن بالنسبة لهذه الطائفة الأخيرة التي انتظمت حول قضية تأمين سبل الحجيج إلى البقاع المقدسة عن طريق البر. ونفس المرجعية قد تحيل على اسم أحد رموز «الولاية» الأوائل كما نجده في تسمية الشعيبيين «طائفة أبي شعيب آزمور» ولربما أحالت على موقع من المواقع كما فعلت بالنسبة للغماتيين «طائفة الشيخ الولي الشهيد أبي زيد عبد الرحمان الهزميري». ومع هذا فإننا نلاحظ أن أغلبية الطوائف المعروفة قد مالت مع **مرجعية القبيل** فكان هنالك طائفة الماجريين الآنفة الذكر و«منهم الدكاليون» ثم طائفة الصنهاجيين وطائفة الحاحيين

(40) أنظر محمد القبلي، «قراءة في زمن أبي محمد صالح»، ضمن الأعمال المنشورة تحت عنوان **أبو محمد صالح : المناقب والتاريخ**، الرباط، 1990، ص 87–102، خاصة 94–100.

(41) يتعلق الأمر بكل من شيخ طائفة الحاحيين أبي زكرياء بن أبي عمر الحاحي والشيخ أبي زيد عبد الرحمان الهزميري، شيخ طائفة الغماتيين أو الهزميريين. ظهر الأول أواخر القرن السابع للهجرة أو الثالث عشر للميلاد بينما توفي الثاني سنة 706 للهجرة، أي فيما بين سنة 1306 وسنة 1307 للميلاد؛ أنظر ابن قنفذ، **أنس الفقير وعز الحقير**، الرباط، 1965، ص 64–65 وص 69.

وطائفة الهزميريين وإن كانت هذه الأخيرة قد اشتهرت باسم الغماتيين الوارد قبله(42).

ترى كيف يمكن أن يفسر تغلب ما أسميناه بمرجعية القبيل ؟ هل يمكن أن نرى في تفضيل هذه المرجعية نوعا من التشبث الإرادي بمرجعية اللحمة العصبية التقليدية ؟ أم تراه يلمح على العكس من هذا إلى تكيف هذه المرجعية الأخيرة نفسها وسعيها إلى التلون بلون «الولاية» بغية الخروج من طور «التوحش» والتلقائية إلى طور «الاستهداف الديني» المؤهِّل لإصلاح ما أفسدته تجاوزات العصبيات المحركة حتى الآن ؟ الواقع أن مجمل التطورات اللاحقة قد ترشح تساكن التوجهين لأمد غير قصير مع إفساحهما المجال لتزعم «القداسة» إما على يد الصوفية والأشراف معا وإما على يد الصوفية ثم الأشراف. ولابأس من أن نضيف بالنسبة لمختلف المكونات البشرية لهذا العنصر الأخير أنها لم تكتمل بمجال المغرب الأقصى إلا عندما استقر كل من شرفاء درعة السعديين وشرفاء سجلماسة العلويين ببلاد القِبلة أواخر الفترة التي نتحدث عنها وبتزامن مع توزع قبائل المعقل عبر أرجاء هذه المنطقة وما جاورها. ويبقى أن نشير إلى أن بقية المكونات المجتمعية الفاعلة الأخرى قد أخذت الآن مكانها من الخريطة الناتجة عن الخَلْخَلة التي انطلقنا منها فنزلت القبائل المرينية في النهاية بمواقع السهول الغربية وهضاب مغرب الشمال الشرقي كما اعتمد التصوف الشعبي مجمل تطوراته الأفقية والعمودية ليزداد التحاما بفئة «رجال المذهب» في انتظار بروز فئة الأشراف.

* * *

وهكذا تكون التحركات البشرية بمجال المغرب الأقصى قد جعلت من الفترة ما بين منتصف القرن الثاني عشر ونهاية القرن الثالث عشر للميلاد فترة إرهاصات متماسكة وتحول بطيء مُسْتَتِر. لقد اتضح عند نهاية هذه الفترة فيما نتمنى أن الوضع المجتمعي العام بها غير الوضع في بدايتها وأن هنالك معطيات جديدة حُبْلى قد تمخضت عن نتائج مجمل التحركات ثم تقدمت نحو المشارف. وبذلك تكون هذه المعطيات قد أعلنت من بعيد عما سوف يعرفه «المغرب الحديث» مما اعتُبِر

(42) ابن قنفذ، **نفس المصدر**، ص 63-71.

«تبدُّلا طارئا» على مستوى الصيغ الحاكمة والقوالب الجماعية المحرِّكة والرموز. وبالتالي فإن لهذا «التبدل» ممهدات تمتد جذورها نحو التحركات البشرية التي استوقفتنا لتنصهر في ما «تراكم» على إثرها من مضاعفات تحولية كان لها أبلغ الأثر في ابتكار صيغ تنظيمية تعتمد التربية السلوكية والوجدان.

ما قصدنا إليه عند محاولة استجلاء قضية التحركات المنوه بها أن نعمل على البدء بالبداية. خصوصا وأن هذه البداية قد فُصِلَت بحكم التَّواتر عن الباقي فلم تكد تُسْتَحضر إلا جزئيا ومن بعيد بصدد ما ترتب عنها. كان لابد إذن من تحديد «هوية» كل تحرك قبل تتبع آثاره عبر الغير والواقع والمجال. ولقد بدا واضحا أن لكل تحرك هزة أو مجموعة هزات وأن كل هذه الهزات قد أدت على التوالي إلى تعميق الخلخلة المجتمعية الموازية للمسلسل كله. ويبدو أن هذا المسلسل التحتي الرافد قد مهد منذ الحلقة الموحدية الأولى لظهور **مرجع ــ بديل** تمثل عبر السلوك والممارسة في نموذج **الولاية** والتحام الولي بالجماعة عمليا ووجدانيا وهيكليا كذلك. ثم كان أن تطورت ظاهرة الولاية من جهتها بتطور المسلسل الرافد فاتسعت رقعة نفوذها وأصبحت تمثل «الورقة» الدينية ــ الشعبية الأولى عند نهاية الفترة المعتمدة حسبما يبدو.

هل يصح انطلاقا من بعض تجليات هذه الظاهرة أن نهمش كل ما خلاها أو نتخطى المسافات فنقتلع الظاهرة نفسها من مجموع المركب المحيط ونختزل العصر كله في لفظ جذاب غير جامع لنجعل منه عصر «تصوف» أو عصر «إيمان» مثلا ؟ من المسلم به اليوم أن لكل واقع لُحْمَة تقضي بتضامن مختلف مكوناته المادية والروحية وانصهارها في بوتقة ثقافية فريدة مركبة في نفس الآن. وأقصى ما نتمناه من جهتنا أن نكون قد أسهمنا في التحسيس الموثق بتضامن واقع الفترة المدروسة هنا وتسلسل أبرز حلقاتها المعبِّرة المنصهرة في بعضها البعض. أما فيما عدا هذا، فالمعول عليه أن يكون هذا العمل المتواضع قد ساعد على لفت النظر إلى خصوصية بعض المواقف الجماعية إزاء الرمز الفاعل وإزاء الظرفية الخاصة المتغيرة بالطبع. وكل ما نأمل في الختم أن تحظى بعض هذه الجوانب بما قد يستحب

من الاهتمام عسى أن تعتمد استقبالا عند تدقيق الميكانيزمات المؤدية إلى إنتاج كل من الحكم والمعارضة بمجال المغرب الأقصى الوسيط[43].

(43) حول بعض المحاولات الحديثة الجادة لتدقيق هذه الميكانيزمات المتعلقة بإنتاج الحكم خاصة في الفترة المدروسة هنا، أنظر :

M.G. Fletcher, «The anthropological context of Almohad History», *Hespéris- Tamuda*, XXVI- XXVII, 1988- 1989, pp. 25-51; C. Hamès, «De la chefferie tribale à la dynastie étatique. Généalogie et pouvoir à l'èpoque almohado- hafside (XIIe- XIVe siècles)», in *Al-ansâb. La quéte des origines*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1991, pp. 101-137.

مساهمة الصحراء
في بناء الدولة المغربية(*)

المرحوم محمد زنيبر

إن جزءا لا يستهان به من التراب الوطني المغربي يقع في الصحارى والواحات، ولربما تجاوزت المناطق الصحراوية نصف مساحة البلاد[1]. ولئن كان هذا الجزء عانى منذ أزمان بعيدة من الخصاص والجدب والفقر، فقد قدر له، مع ذلك، أن يكون له حضور مستمر، وأحيانا حاسم في تاريخ المغرب. ومن يتصفح ذلك التاريخ بإمعان، يخرج بانطباع عام، وهو أن منطقة الصحراء والواحات كانت أكثر فعالية وديناميةمن المناطق الشمالية الغنية والخصبة في تحريك التاريخ. هاته الملاحظة العامة تحتاج إلى تحليل وتوضيح، وهو ما سنحاول تلمسه في دراستنا هاته.

لنستعرض، بادىء ذي بدء، سلسلة الدول التي تعاقبت على حكم المغرب الأقصى ــ ونعني هنا بالدول الأسر الحاكمة ــ، فبأي استنتاج نخرج ؟ إننا لا نتمالك عن رصد ظاهرة أساسية، بل إن تلك الظاهرة تقفز إلى عيوننا : **إن معظم الدول المغربية ترجع بأصولها إلى جنوب البلاد وفي كثير من الأحيان، إلى مناطق الصحراء والواحات.** فمن عهد **الأدارسة** في أواخر القرن الثاني الهجري (أواخر القرن الثامن الميلادي) إلى بداية العلويين في أواخر القرن الحادي عشر الهجري (النصف الثاني من القرن 17 ميلادي) أي في مدة تقارب الألف سنة، تعاقبت ثماني دول على حكم المغرب، ست منها تنتمي إلى جهات الواحات في الجنوب وهي :

(*) نص لم ينشر.

(1) Allal El Fassi : Livre rouge et documantaires Tanger

ـــ الدولة المدرارية بسجلماسة.
ـــ الإمارات الزناتية الآتية من النجود العليا.
ـــ دولة المرابطين القادمة من الصحراء الغربية.
ـــ دولة المرينيين المتأصلة من مناطق الواحات بين فكيك ونهر الملوية.
ـــ دولة السعديين المتأصلة من منطقة واقعة في أواسط وادي درعة بين زاكورة وتامكَروت أي في جهة الواحات الجنوبية.
ـــ دولة العلويين الحالية، المتأصلة من تافيلالت، في منطقة واحات، أيضا.

ومن هذا الاستعراض، يتضح أن الجنوب المغربي في الصحراء أو في حواشيها كان له دور أساسي وحاسم في بناء الكيان السياسي المغربي كدولة لها حدودها وهويتها وتقاليدها منذ الفتح الإسلامي(2). ولعلنا سنتيه تيها طويلا لو حاولنا أن نصدر دراستنا هاته بلمحة ببليوغرافية. فموضوع الصحراء والواحات أثار كثيرا من فضول الباحثين المعاصرين، وبالخصوص، لدى الأوروبيين، بحيث إن الكتب والدراسات والمقالات من كل حجم وصنف تعد بالمئات. ومن آخر ما أمكننا أن نطلع عليه في هذا الصدد أطروحة الأستاذة ج. مونيي J. Meunié التي عنوانها : «Le Maroc Saharien des origines au XVI^e siécle» (المغرب الصحراوي من البدايات إلى القرن السادس عشر).

وفي كتابها هذا، تحاول أن تعيد الاعتبار إلى الجنوب المغربي وتقوم بحفريات تاريخية من خلال بعض المصادر والوثائق والشهادات اليهودية والإسلامية والروايات الشفوية. ومهما اعترضنا عليها في بعض الآراء والاستخلاصات، فإن أطروحتها العامة في هيكلها الأساسي تملأ ثغرة كبيرة نشعر بها، ونحن نواجه اشكالية كتابة تاريخ المغرب. فلا المصادر القديمة، ولا المصادر العربية الكلاسيكية ترضي رغبتنا في معرفة تاريخ المغرب بمجموعه، شماله وجنوبه. فهي، في الغالب، تقف عند حدود المنطقة الشمالية، وتترك شطره الأكبر، أي الشطر الجنوبي في منطقة الظل، ولا تتحدث عنه بشيء من الإسهاب إلا عند قيام دولة المرابطين، بحيث ينزل علينا تاريخ هاته الدولة بغتة كمفاجأة هبطت من السماء. وتظهر مراكش بين عشية وضحاها كعاصمة ذات مكانة وسطوة لم تنلها فاس، إذ أصبحت

(2) B. Boutaleb : Le Sahara dans l'histoire du Maroc

عاصمة أمبراطورية كبيرة سواء في عهد المرابطين أو في عهد الموحدين. وقد اعتدنا أن نتلقى تلك الأخبار من مصادرنا القديمة، ونهضم تلك التطورات السريعة كفقه مسلم لا يقبل الاعتراض، مع أنها في حاجة إلى دراسة وتفسير أو تأويل.

ونحن بهاته الإشارة المقتضبة، نشير، في نفس الوقت، إلى ضعف مصادرنا وشحها. وأهم ما تلقيناه من معلومات عن الواحات والصحراء المغربية يرجع فيه الفضل إلى أبي عبيد البكري، كما يتضح ذلك من قراءة الفصول المخصصة للموضوع في كتابه «المسالك والممالك». والذين جاءوا بعده لم يضيفوا شيئا كثيرا، اللهم إلا في نطاق الجزئيات. ويجب أن ننتظر ابن بطوطة، الرحالة المعروف، لنجد في رحلته فقرات يتحدث فيها عما شاهده أثناء رحلته عن الصحراء والصحراويين. وكان الحسن الوزان في كتابه «وصف أفريقيا» أكثر إفادة بما أتى به من معلومات تذكرنا بالمجهود الذي بذله أبو عبيد البكري في كتابه «المسالك والممالك»، لكن فيها تجديد واعتبار للتطورات التي جرت في عصره، وهو نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر.

وبرغم كل ذلك، فإن مصادرنا تحتفظ بأهمية قصوى بالنسبة لكل الباحثين، إذ هي المعتمد الوحيد والمرجع الذي لا غنى عنه في تلمس تاريخ الصحراء والسودان الغربي أثناء العصر الوسيط. ومن دون شك أن هنالك مصادر أخرى ضاعت. على أننا قد نلتمس العذر لأجدادنا إذا هم كانوا مقصرين في كتاباتهم. فالصحراء بالنسبة إليهم كانت أرضا هامشية لا تستحق التفاتا كبيرا، لأنها أرض خالية ومجدبة، وكل ما يمكن أن يثير الاهتمام في شأنها هو الطرق التي تخترقها بين الشمال والجنوب، وبين الغرب والشرق. ولذا، فإننا نجدهم يذكرونها بالتفصيل ويقدرون مسافاتها. ثم لا ننس أن الصحراء لم تكن تجذب إليها الأنظار بثرواتها المخبوءة في جوف الأرض من بترول وحديد ونحاس وأورانيوم إلخ... كما هو الشأن اليوم. فكانت، بالتالي، تعد أرضا مواتا لا ينتظر منها أي خير. كما أن فرشتها المائية الجيولوجية لم يكن من الممكن معرفتها والاستفادة منها في ذلك الوقت. ولأسباب لا نحتاج إلى بسطها، استقطبت الصحراء في عصرنا هذا اهتمام الباحثين من كل الآفاق العلمية. ولذلك، فقد أصبحنا نتوفر، اليوم، على ببليوغرافيا كبيرة وشاملة من شأنها أن تساعدنا على معرفة الحاضر وكذلك الماضي.

وسؤالنا الأساسي يعود بنا إلى الماضي : لماذا قدر على المناطق الصحراوية أن تلعب دورا كبيرا وحاسما في تاريخ المغرب ؟ أو، بعبارة أخرى، لماذا كانت الواحات منطلقا لعدد من الدول الكبرى التي حكمت المغرب ؟ سؤال يدفع بنا إلى تساؤل آخر من شأنه أن يدعم الأول ويلقي عليه بعض الأضواء : هل استطاع الشمال أن ينجب دولا في مستوى دول الجنوب ؟

حينما نستنطق التاريخ، نجد أن أول دولة تأسست في الشمال كانت هي الدولة الإدريسية، ولكنها كانت تمثل محاولة أولى جمعت أشتاتا من العناصر فيها من قدم من الشرق ومن أفريقية ومن الأندلس، ومن البربر المحليين، ومن البربر الطارئين، وفيها الأشراف الأدارسة الذين التف حولهم هذا الخليط. بحيث إن كل شيء كان جديدا ومرتجلا في هاته الدولة. ومن الصعب تحديد أصلها هل هي من الشمال أم الجنوب، ولو كانت حاضرتها فاس تقع في الشمال. وهذا ما يفسر هشاشة تلك الدولة، إذ لم يمض عليها أكثر من جيلين حتى بدأت تعرف التمزق ودخلت في سيرورة التدهور. وقامت بعدها محاولات الإمارات الإدريسية في الريف وجبالة، دون أن تنجح في النمو والتحول من رئاسة محلية إلى دولة شمولية[3]. ثم كانت دولة بني وطاس في القرن الخامس عشر ميلادي، انطلاقا من الشمال، من مدينة فاس. لكن الدولة الوطاسية، كما هو معلوم، لم يحالفها الحظ، إذ ظل نفوذها محصورا في الشمال، ولم تنجح في مده إلى سائر أقاليم المغرب. فهل حكم على الشمال بالعجز عن تكوين دول كبيرة، سار حكمها في عموم البلاد ؟[4].

مهما يكن جوابنا، فنحن أمام ظاهرة موضوعية : جنوب مخصب في إنجاب دول كبيرة، وشمال معسر لا يلد إلا دولا محدودة العمر والأفق. ومن ثم نصل إلى ملاحظة تتعلق بالماضي، ولا تنطبق على الحاضر بعد التطور الهائل الذي مرّ منه المجتمع المغربي في هذا القرن، وهي أن امتياز الجنوب لم يكن حدثا اتفاقيا أو اعتباطيا، بل كان يعرب عن ثابتة تاريخية تحتاج إلى إدراك وتفسير. وهذا بخلاف ما هو جار في الحاضر، إذ إن الوزن السياسي للجنوب تقلص بصورة جدّ محسوسة، حيث إن مراكز القيادات السياسية والتوجيه العام في ميادين الاقتصاد والثقافة

---

(3) عن الدولة الإدريسية، يمكن الرجوع إلى **«روض القرطاس»** لابن أبي زرع، الرباط، 1973.

(4) J. Brignon, A. Amine, B. Boutaleb : Histoire du Maroc, pp. 205-216

أصبحت متجمعة في الشمال، مما يثير تذمر أهالي الجنوب في بعض الأحيان ويطرح مشروع اللامركزية في عين الاعتبار لدى المسؤولين.

ولكن حذار من أن نخلط هموم الحاضر ومشاكله بأطوار المجتمع المغربي في الماضي. فالتاريخ يبين أن وزن الجنوب كان أثقل في المجال السياسي، بالخصوص. وهذا ما نستجليه من إلقاء نظرة سريعة على نشوء بعض الدول التي ذكرنا.

1 ـ الدولة المدرارية :

تشير المصادر إلى عدة عوامل أدت إلى تأسيس دولة يأتي في أولها موقع المدينة. فهي «في أول الصحراء لا يعرف في غربيها ولا قبليها عمران»[5] وهي تتمايز عن الصحراء المجاورة بكونها تتلقى مياه وادي زيز فتكثر الخضرة والزروع في جهاتها، وتتعدد فيها أشجار النخيل والعنب. فهي، إذا، تشتمل على كل الصفات التي تعرف بها الواحات : أرض متميزة بوفرة الماء وكثافة النبات وسط صحراء مجدبة.

كما تستوقفنا المصادر بإبراز ظاهرة النشاط القوي والمتنوع لسكان الواحة. فهم فلاحون يحاولون أن يستخرجوا أكثر ما يمكن من محصول من أرضهم الصغيرة. وهم رعاة ماشية. وهم أصحاب صناعة متنوعة، وأصحاب تجارة في القريب والبعيد. بمعنى أنهم في حيزهم الضيق يشكلون وحدة اقتصادية متكاملة ومتوازنة، وهم، في نفس الآن، واعون بما يهدد كيانهم الاقتصادي من جراء هشاشة ذلك التوازن، بسبب تقلبات الطقس أو غارة الرحل. فهم تجاه تلك الأخطار، يشعرون بضرورة تكثيف نشاطهم الاقتصادي وتنويعه، كما يشعرون بضرورة التضامن فيما بينهم لتأمين بقائهم والمحافظة على مستواهم المعاشي ومواجهة كل التهديدات الآتية من الخارج.

كيف تأسست سجلماسة في سنة 757م وأصبحت عاصمة لدولة بني مدرار ؟

يعود بنا التحليل التاريخي هاهنا إلى نظرية ابن خلدون عن **العصبية**، فنكتشف، أولا عنصر القبيلة، قبيلة **مكناسة**، المنتمية لزناتة المعروفة بانتجاعاتها في النجود العليا والصحراء، والمسيطرة على طرق التجارة نحو السودان في فترة تتراوح ما بين القرن

(5) البكري : المغرب ص 148 دار المثنى بغداد.

الثامن والقرن الحادي عشر الميلاديين. وكان موقع الواحة ومواردها الاقتصادية خير حافز لتلك القبيلة كي تختار حياة **الاستقرار** وتتخلى عن تقاليد **النجعة**، وتغذى في مجتمعها الصغير **الطموح السياسي**[6].

يذكر ابن عذارى أن أبا القاسم سمغون بن واسول المكناسي كان صاحب ماشية كثيرة، ينتجع موضع سجلماسة، الذي كان براحا، حيث كان يختلف إلى سوقها الذي تتردد عليه قبائل البربر[7]. ويأتي بعد ذلك حافز آخر لا تخفى أهميته، ألا وهو الحافز المذهبي. فقد كانت مكناسة من القبائل المغربية التي انساقت إلى اعتناق المذهب الخارجي في ثورتها على سوء الإدارة العربية. فأخذت بمذهب **الصفرية**، الذي زاد في التحامهم وأشعرهم بتميزهم وباكتسابهم لهوية جديدة.

وكل هاته العوامل دعمت اختيار مكناسة لحياة الاستقرار الذي لم يحدث دفعة واحدة بل مرّ، على ما يتراءى من المصادر، من مرحلتين. فكان سكنى **الخيام** في المرحلة الأولى، ثم جاء **بناء** المدينة، في مرحلة ثانية. ولكن القضية لم تكن قضية بناء وسكنى فقط. بل كانت قضية **تكوين مجتمع جديد**، أيضا. ولئن لم تفض المصادر في تقديم كل المعلومات المفيدة عن هاته النقطة، فإنها، على الأقل، أوردت عنصرا ذا أهمية لا تخفى، وذلك حين تعرض البكري إلى تنظيم السكن في المدينة، حيث ذكر أن اليسع بن أبي القاسم «قسمها على القبائل على ما هي عليه اليوم»[8]. وجرى هذا التقسيم في سنة 815/200 أي بعد مرور ستين سنة على الشروع في بناء المدينة الذي جرى في 757/140. هل أخذ اليسع بنموذج بغداد التي خططها أبو جعفر المنصور ووزع سككها على الفئات الموالية للدولة ؟ قد يكون ذلك إذا اعتبرنا أن تلك الدويلات الخارجية بالمغرب كانت تضع نفسها في مستوى الإمامة والخلافة، ولذلك كانت تترسم خطوات الخلافة العباسية في بغداد. ولكن مبادرة اليسع أشبه ما تكون بالتقاليد القبلية البربرية، التي تتسم بنوع من الديموقراطية ومراعاة مبدأ التساوي بين فروع مكناسة في السكنى بسجلماسة، على غرار ما كانت عليه، مثلا، قبيلة قريش بمكة.

---

(6) م. الحمداوي.

(7) ابن عذارى : **«البيان المغرب»**، دار الثقافة، بيروت، ج 1، ص 156.

(8) البكري : ص 148.

ويأتي بعد ذلك عنصران حاسمان في توجيه هذا المجتمع إلى التنظيم السياسي : العنصر الأول هو مجاورة قبائل **الرحل**. والإشارة هنا عند البكري وإلى **مسوفة** من صنهاجة، الذين «ليس لهم مدينة يأوون إليها إلا وادي درعة»[9]. الذي لا يفصله عن سجلماسة إلا مسيرة خمسة أيام. ولم يكن هنالك أي مانع لتلك القبائل لمزاولة ضغطها على منطقة سجلماسة، ماعدا ما يمكن أن تتعرض له من مقاومة زناته المسيطرة على تلك الناحية. ولكن الخطر يظل موجودا، نظرا لاتساع تلك الصحارى. ولمواجهة ذلك الضغط وإيقاف كل خطر، كان لابد من تكوين سلطة محلية وإنشاء جيش، أي إقامة **دولة**، بكل معنى الكلمة.

وأما العنصر الثاني، فتشير إليه رواية البكري وغيرها من المصادر التاريخية والجغرافية. يقول البكري : «ومن مدينة سجلماسة تدخل إلى بلاد السودان إلى غانة. وبينها وبين مدينة غانة مسيرة شهرين في صحراء غير عامرة إلا بقوم ظاعنين...» ثم يفيض البكري في ذكر شبكة الطرق التي تلتقي في سجلماسة، ومنها الطريق الواصلة إلى أفريقيا السوداء عبر الصحراء، والتي لها محطاتها في عدة أماكن أهمها **أوداغست وغانة**، وهي المعروفة باسم طريق الذهب، إذ منها كان يجلب المعدن النفيس، منذ القرن الثالث الهجري ـــ ولربما قبل ذلك، إذ المؤرخون لا يتفقون على تاريخ دقيق ـــ إلى سجلماسة عن طريق القوافل، ومنها كان يوجه إلى أروبا وإلى الشرق الأدنى[10]. لكن هاته الطريق لم تكن مقتصرة على الذهب وحده، كما قد يفهم من اسمها، بل كانت طريقا مفتوحة للتبادل التجاري بين أفريقيا السوداء والمغرب، حيث كانت تشتمل على تصدير واستيراد، في آن واحد، وهذا النشاط الاقتصادي الحافل، المعتمد على قوافل وطرق تجارية طويلة تخترق الفيافي والأوعار كان لابد من ضمان أمنه في الذهاب والإياب حتى يتواصل ويصبح نشاطا عاديا ومطردا. وهذا لا يتيسر إلا بوجود دولة منظمة ترعاه وتحميه وتقدر أهميته حق قدرها[11].

لم يكن مقصودنا من هاته اللمحة أن ندرس تجارة القوافل دراسة مستوفية،

(9) ن.م، ص 149.

(10) ن.م.

(11)

وإنما نكتفي بالإشارة إليها لنبرز أحد الدوافع القوية التي جعلت من موقع سجلماسة مكانا مؤهلا لقيام دولة تشييد حاضرة. فهنالك الظروف الاقتصادية والمعاشية في المنطقة، وهنالك الخصوصيات الجغرافية والبيئية للواحة. وهنالك التقاليد القبلية، وهنالك الحوافز التجارية الطارئة والقابلة للتنامي والتوسع، بحيث إن كل شيء كان يدعو إلى قيام دولة في عين المكان. ومن هذا المثال نلمس التعقيد الذي يرافق نشوء الدولة، الذي لا يمكن أن نفسره بالعصبية وحدها، كما يدعونا إلى ذلك ابن خلدون. وهاته نقطة سنعود إليها فيما بعد[12] .

2 ــ الدولة المرابطية :

من المعلوم أن هاته الدولة ترجع بأصلها إلى **صنهاجة اللثام أو الملثمين،** لأنهم في بيئتهم الصحراوية تعودوا على حمل اللثام لاتقاء حرارة الشمس وزوابع الغبار. وتتكون صنهاجة اللثام من عدة قبائل أهمها لمتونة وكَدالة ومسوفة ولمطة، وتحتل معظم الصحراء الغربية ما بين أفريقيا السوداء ووادي نول. والصحراء الغربية، كما أشارت إلى ذلك إحدى الدراسات الحديثة هي المكان الذي «يعيش فيه أكبر الرحل وأكبر مربي الإبل في افريقيا الشمالية»[13] وإذا أخذنا برواية الحسن الوزان، فإن سكنهم يعتمد على الخيام المصنوعة من الشعر والوبر لحاجتهم إلى الترحل، ولكنهم يسكنون، أيضا، بيوتا من «الحجارة والطين ومن الخوص والشجر»[14]. أي إن لهم مراكز استقرار قد يأوون إليها.

والإشارة الأخيرة تبين لنا أنه لا يصح لنا أن نأخذ الأشياء بمنتهى التبسيط، فنتصور أن الصحراء لا يعيش فيها إلا الرحل ولا مكان فيها لمن يرغبون في الاستقرار.

بل كانت هنالك مراكز استقرار، ومازال أهل الصحراء يذكرون عددا مما اندثر منها. ومن الروايات المتداولة عند أهل شنكَيط «أن رمال الصحراء لم تكن في القرون الأولى للهجرة قد وصلت إلى أدرار. وكان ينبع منه نهران

---

(12)

(13) De La Chapelle : Histoire du Sahara occidental in Hespéris 1930, V 10, p. 41

(14) Ibid

كبيران»[15]. ومما ذكره أحد أبناء ماء العينين للمؤرخ «دو لاشابيل» : «لقد علمت من والدي أن القرى، في الزمان الماضي كان يرى الواحدة منها الأخرى من أدرار إلى واد نول. وكان يوجد في كل واحدة منها برج بمثابة منار. وإذا ما حدث طارىء، تشعل فيه نار فيعم الخبر بالتدريج من قرية إلى أخرى». وهي روايات تؤكدها الآثار والأطلال المكتشفة في عدد من الأماكن الخالية في قلب الصحراء مثل الحنك والجوف وتغازا وتيريس إلخ[16]... مما يدل على أن الصحراء يمكن أن تعتبر، هي الأخرى، منطقة واحات أي إنها تحتضن أماكن استقرار. وهذا مهم لمعرفة المغامرة الجريئة التي قام بها **المرابطون**.

من المعلوم أن عبد الله بن ياسين أخذ بأنصاره إلى حياة الاستقرار في رباط حتى يتمكنوا من الدعوة التي أتاهم بها، وحتى يصبح ذلك الرباط مقصدا لكل من رغب في الانتماء لفئة المرابطين. ولربما بالغت المصادر التي بين أيدينا في حصر عدد الذين تبعوه إلى ذلك الرباط في تسعة أفراد. ولعل المراد من ذلك هو الإغراب وإبراز الإعجاز في النجاح الذي صادفته الدعوة وفي بطولة رجالها القلائل الذين تحملوا عبئها في البداية. ومهما يكن، فلاشك أنهم كانوا قلة عند الانطلاق، ثم تكاثروا.

والذي يهمنا، في الحقيقة، هو نوع الرباط الذي استقروا به. وهنا نجد بعض الصعوبة لاختلاف المصادر في تحديد موقعه. ومن المؤكد أن عبد الله بن ياسين اقتبس صورة رباطه عن رباط شيخه وجاج بن زلو اللمطي في سوس. لكن، أين موقعه ؟ هنالك من يضعه في جزيرة على شواطىء المحيط الأطلسي. وهنالك من يجعله قريبا من تارودانت جنوبي سوس في بداية الصحراء من الشمال. وهنالك من يقدر موقعه في وسط الصحراء بين مدينتي تشيت ووالاتا وهذا تقدير الباحث البريطاني «نوريس». وذكر ابن خلدون أن الرباط يوجد في ربوة يحيط بها النيل من جهاتها «ضحضاحا في الصيف وغمرا في الشتاء، فتعود جزرا متقطعة»، وهناك من أول كلام ابن خلدون بأنه يعنى بالنيل نهر السنيغال أو النيجر[17]. وإذا

(15) ن.م.

(16) ن.م.

(17) ع.ع. دندش، ص 70—73.

رجعنا إلى «**تاريخ الصحراء الغربية ــ لِدو لاشابيل**»، فإننا نجده يدخل بعض الترتيب على الأماكن التي مر منها عبد الله بن ياسين وصحبه. فقد هب صنهاجة لاستقباله أحسن استقبال، وبنوا مدينة أرتنمينا لمجابهة سودان أوداغست، لكن لما اختلفوا معه وتذمروا من تشديده عليهم، انسحب عنهم مع بعض الكَداليين إلى جزيرة في المحيط. ولعلها حسب تقدير بعض الباحثين الفرنسيين هي جزيرة تدرا، الواقعة شمالي رأس تيميريس التي مازالت فيها بعض الآثار. ولما كثر أتباعه وتحلوا باسم المرابطين تحول بهم إلى جبل أدرار عند لمتونة حيث بنى هنالك رباطا حصينا هو أزوكَى أو أزكى وهو في جبل غزير الماء والكلأ[18]. قال أبو عبيد، رحمه الله : «كان في طوله مسيرة ستة أيام وفي عرضه مسيرة يوم واحد وفيه حصن يسمى أزكى حوله نحو من عشرين ألف نخلة»[19].

فها نحن أولاء نصادف، مرة أخرى، في نشوء دولة المرابطين منطقة جريد بمياهها ونخيلها ومحيطها الصحراوي وإبلها، بحيث لا يمكننا أن نتصور أن المرابطين جاءوا من البيداء كقبائل رحل متوحشين كما يتراءى من كلام ابن خلدون في فصل عنوانه «في أنه وإذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع» وفي بدايته يقول :

«وذلك لأنهم أقدر على التغلب والاستبداد كما قلناه، واستعباد الطوائف، لقدرتهم على محاربة الأمم سواهم، ولأنهم يتنزلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم. وهؤلاء مثل العرب وزناتة ومن في معناهم من الأكراد والتركمان وأهل اللثام من صنهاجة، وأيضا، فهؤلاء المتوحشون ليس لهم وطن يرتافون منه، ولا بلد يجنحون إليه، فنسبة الأقطار والمواطن إليهم على السواء»[20].

الواقع أن ابن خلدون اشتط في حكمه على أهل اللثام بالتوحش، ولم يعد إلى مصادره ومعلوماته التاريخية، إذ كيف يمكن نعتهم بتلك الصفة، والرواية الخاصة بهم تبين أنهم قوم أرادوا أن يصححوا دينهم، فالتجأوا إلى العلماء لتسييرهم وتعليمهم وتربيتهم ؟ هذا، من جهة، ومن جهة أخرى، فإن تاريخهم يبين أنهم كانوا محتكين بغيرهم من الشعوب في الشمال والجنوب، ويقومون بدور مهم في

(18) De La Chapelle : Histoire du Sahara, p. 62

(19) ابن عذارى : **البيان المغرب**، ج 4، بيروت 1967، ص 14.

(20) ابن خلدون : المقدمة، ص 254.

تأمين تجارة القوافل. ثم إن لتلك القبائل أوطانا محددة ومضارب معروفة، **فلمتونه** كانت لهم منازل واقعة بين وادي نول ورأس بوجدور على المحيط الأطلسي، وفي جنوبها كانت توجد مضارب **كدالة**. وتمتد إلى نهر السينغال ومدينة أوليل كانت هي مركزها. **ومسوفه** هي التي كانت موغلة في القفار ويغلب عليها طابع الترحل، وربما انتجعت بعض بطونها في الصحراء جنوبي الجزائر وليبيا[21].

وإتماما لهذا البحث حول موقع رباط المرابطين ومراكزهم في الصحراء يمكننا أن نرجع لمصدر موريطاني مايزال مخطوطا وهو كتاب «**إمارتا إدَ وعيش ومشظوف**» لمؤلفه سيديّ بابه بن الشيخ سيديّ. وفي هذا الكتاب يبين كيف أن لمتونة مازال لها أحفاد في الصحراء، متمثلين في مجموعة من القبائل منها قبيلة إدَ وعِيشْ التي أرخ لها. وفي هذا الصدد يقول : «أما قبيلة إد وعيش فهم من لمتونة صرح به العلامة سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم التجكجي، استطرادا في مؤلف له سماه بـ«**سرّ الناظرين**»، وهو أمر معروف عندهم، مشهور فيما بينهم، يتوارثون انتحال تلك النسبة كابرا عن كابر، وتتركه الأوائل من أجيالهم بأيدي الأواخر، مع أنهم يعرفون الآن وفيما سلف من الزمان بأزناكَ، اسما لهم علما مشهورا لا يجهله أحد يعلم بوجودهم»[22]. ويميز هذا المصدر بين قبائل صنهاجة اللثام من حيث نمط العيش، إذ يذكر أن صنهاجة تنتهي «إلى سبعين بطنا منهم لمتونة وكدالة ومسوفة، وهؤلاء أهل وبر»[23] مما يعني أن لمتونة لم يكونوا أهل وبر. ومازال اسم لمتونة يدل على قبيلة زوايا في أرض البراكنة.

وفي مكان آخر يشير نفس المصدر أن لمتونة كانوا مستقرين بين تيريس والساقية الحمراء وأن سلطانهم بالصحراء استمر إلى القرن الثامن إلى أن هاجمهم بنو حسان، فاضطروا إلى التخلي عن مواطنهم الأولى واتجهوا نحو الجنوب إلى تكانت التي هي، اليوم، موطن إدَ وعيش، المنحدرين من لمتونة. ويؤكد مصدرنا : «واشتهر أن إدَ وعيش وسائر الصنهاجيين في هذه البلاد الصحراوية وأدرار وتكَانت وأرض الترارزة وأرض البراكنة وما يتصل بهم، كلهم من جيش أبي بكر بن عمر اللمتوني

---

(21) عصمت دندش : **دور المرابطين**، بيروت 1988، ص 32–34.

(22) مخطوط، ص 55.

(23) ن.م، ص 62.

المذكور»[24].

كان من الضروري أن نقوم بجولة، ولو قصيرة، بين المصادر المختلفة لنبين أن صنهاجة اللثام عند انطلاقهم في الدعوة المرابطية لم يكونوا قبائل بدائية أو متوحشة، كما يرد في بعض الكتابات والتعاليق القديمة والحديثة، بل إنهم يكونون شعبا له تاريخ وتجربة واحتكاك مع غيره من الشعوب، وإنما فرضت عليه البيئة الصحراوية نمطا من العيش متميزا، ونظاما اجتماعيا طريفا في نوعه، وعزلة جغرافية. وكلها معطيات من شأنها أن تترك انطباعا خاطئا عن قبائل صنهاجة اللثام. فإذا علمنا أن أصلهم الأول من شمال المغرب وأنهم في فترة تاريخية قديمة ترجع إلى ما قبل الميلاد نزلوا لمطاردة السود من الصحراء كقبائل مطرودة أو مغلوبة، أدركنا أن لهم عراقة في التاريخ كغيرهم من القبائل البربرية[25].

وعلى أي، فالذي يهمنا تسجيله كاستنتاج من هاته النظرة العجلى هو أن المرابطين من أجل تكوين دولتهم كان لابدّ لهم من الالتقاء في حاضرة أو رباط حيث تسهل التربية والتعليم والتنظيم وهو، على ما نرجح، قلعة أزكي التي، كما رأينا من قبل، هي عبارة عن واحة فيها مياه ونخيل. وحتى إذا كان مكان غيرها، فالروايات تجمع كلها على أن الأمر يتعلق برباط، والرباط هو مكان لقاء واستقرار ومراقبة. وإذا تابعنا الروايات الخاصة برباط عبد الله بن ياسين، فإننا نجدها كلها تلح على جانب التعليم والعبادة والاستعداد للجهاد، وكأن شؤون الحياة الأخرى لم يكن لها مكان. وأعتقد أن المصادر إنما سكتت عنها لإبراز هذا الجانب المتميز في حركة المرابطين. وإلا، فإن الحياة في الرباط، لابد وأن تكون مثل الحياة في أي قرية أو مدينة لها شق روحي وآخر مادي، ولها جانب فردي وآخر جماعي. لكن، لا يمكننا، مع ذلك، أن نقارن الحياة في رباط ابن ياسين بالحياة في سجلماسة، فهاته الأخيرة أنشئت، كما رأينا لتقوم بعدة وظائف سياسية واقتصادية ودينية، أي لتكون على شاكلة الحواضر الكبرى المعروفة منذ العهد القديم، بينما رباط ابن ياسين أنشىء لغاية محددة، ولربما لزمان معلوم. والغاية كانت هي تعليم الدين الصحيح، من جهة، وجهاد الكفار، من جهة أخرى. والتقاء الوظيفتين

---

(24) ن.م، ص 67.

(25) De La Chapelle : Idem

الدينية والعسكرية في يد قيادة واحدة كان معناه تأسيس دولة جديدة أو، على الأقل، وضع الأسس الضرورية لقيام دولة فتية. طبعا، هنالك الحافز السياسي والاقتصادي، الذي لا تبرزه المصادر بالكفاية، وهو الإجهاز على نفوذ زناتة في الصحراء والاستيلاء على طرق التجارة التي ظلت تستغلها طوال قرون.

3 ــ الدولة العلوية :

أقفز بسرعة على الدولتين **المرينية والسعدية** اللتين تنتميان، هما أيضا لنوع الدول التي انطلقت من الواحات الصحراوية الأصل إلى الدولة الحاكمة حاليا في المغرب، وهي **الدولة العلوية الشريفة**[26].

إننا نعود، مرة أخرى، إلى سجلماسة التي اندثرت كمدينة وأصبحت ركاما من التراب والحجارة. ولكن، بقي إقليمها المعروف باسم **تافيلالت**، وبقيت فيها قرى قديمة ومستحدثة ما بين صغيرة وكبيرة، وهي كثيرة وتدعى بالدارجة المحلية **قصور**. والذي يلفت نظرنا، بالخصوص، لهاته الدولة أمران :

ــ **أولا** : أنها جاءت بعد الدولة المدرارية بما يقارب ألف سنة ونشأت في نفس المنطقة، مؤكدة بذلك استمرار الظاهرة التي هي موضوع بحثنا، وهي أن مناطق الواحات هي التي كانت لها الأولوية بالمغرب لإنجاب الدول.

ــ **ثانيا** : أن العلويين حينما هبوا لتأسيس دولتهم لم يكونوا وحدهم في الساحة المغربية، بل كان لهم منافسون أقوياء، يتجاوزونهم بكثير من حيث العدة والعدد. فكان هنالك آخر الملوك **السعديين** الذين، وإن ضعفوا وفلت شوكتهم، كانوا يمثلون استمرارا لدولة ذات ماض وأمجاد. وكانت هنالك **الزاوية الدلائية**، التي كانت قاب قوسين أو أدنى من الاستيلاء على المغرب برمته وتأسيس دولة جديدة. وكانت هنالك **الزاوية السملالية** التي تحولت إلى إمارة كبيرة في سوس ذات نفوذ في مجموع الجنوب المغربي وطموح إلى توسيع نطاق سلطانها، وكانت هنالك مجموعة المجاهدين في شمال المغرب الذين كان يقودهم **الخضر غيلان**، تلميذ المجاهد السلاوي الكبير أبي عبد الله **محمد العياشي**، بحيث إن العلويين لم يجدوا أمامهم

(26) يمكن أخذ فكرة عن الدولتين المذكورتين بالرجوع إلى :

J. Brignon, A. Amine, B. Boutaleb : Histoire du Maroc

الميدان فارغا. بل كان المغرب يغلى غليانا بما هو جار فيه من منافسات وصراعات من أجل الحكم[27].

وكان وزن العلويين متواضعا في تلك البدايات من حيث القوة المادية بالقياس إلى منافسيهم، لكنهم، على المستوى المعنوي، كانوا يتمتعونَ بحرمة كبيرة، نظرا لنسبهم الشريف. وقد استطاعوا، في النهاية، أن يفوزوا في حلبة السباق ويتولوا الحكم وينحوا كل خصومهم. وهذا الانتصار الذي كان بمثابة معجزة يؤكد، مرة أخرى، الدور الممتاز الذي رشحت له منطقة الواحات على المستوى السياسي.

لا أريد أن أكرر ما قلته، سابقا، عن موقع سجلماسة ومميزاته الجغرافية والاقتصادية والاستراتيجية. وإنما أضيف هنا ملاحظات تتعلق بالفترة التاريخية الجديدة التي تمثل طفرة نوعية في تطور المجتمع المغربي الذي لم تعد تنطبق عليه المقاييس الخلدونية المستندة إلى **العصبية** والتكتلات القبلية[28]. فالمغرب، رغم انعزاله الظاهري، كان متأثرا بالتحولات الكبيرة الجارية في العالم والتي من بينها ضغط الدول المسيحية الأوروبية واعتداءها على جملة من أقطار العالم الإسلامي. وبحكم الجوار كان هو المستهدف الأول للتحرش والهجوم. مما أيقظ الشعور الديني لدى الجمهور وفسح المجال للزوايا والطرق الصوفية كي تتولى توجيهه وتربيته وتحديد الخطة الوقائية التي يجب اتباعها لمواجهة الأخطار المحدقة. وكانت نتيجة المخاض الفكري هي العودة إلى الارتباط بالأشراف من سلالة النبي ﷺ والالتجاء إليهم ليتولوا قيادة الجهاد، وفي نفس الوقت، ليمسكوا بزمام الدولة. وهكذا بدأ عهد الأشراف في تاريخ المغرب، ودشن بالدولة **السعدية** (1517-1659) التي حلت محل الدولة الوطاسية واستطاعت أن تطرد البرتغاليين من معظم الجيوب التي كانوا يحتلونها بشواطىء المغرب. ثم تسربت عوامل الضعف والانحلال إليها. فطرحت قضية تعويضها بحدة، وكان هنالك عدة مرشحين، لكن الظروف فرضت، مرة أخرى، صعود أسرة من الأشراف للقيام بأعباء الدولة، وهي أسرة **العلويين**.

---

(27) نفس المرجع لأخذ فكرة عن الوضع المعقد الذي كان يعيش عليه المغرب في النصف الأول من القرن 17.

(28) L. Mezzine : Contribution à l'histoire du Tafilalt (manuscuf)

هكذا، تحكمت عوامل وطنية وعالمية في تغيير المقاييس السياسية التقليدية التي كانت تبنى عليها تأسيس الدول، حسب النظرية الخلدونية. لكن هذا لا يكفي لتفسير الامتياز التاريخي الذي حصلت عليه منطقة الجريد في تافيلالت. فلابد من أن نلقي عليها نظرة، ولو كانت مقتضبة، اجتنابا للتطويل.

هنالك، أولا، العقلية الخاصة بسكان تافيلالت والتي ترجع إلى ظروف معاشهم. فهم يعيشون في واحة محدودة المساحة. وهم مضطرون، بسبب ذلك، إلى مواجهة مشكل الماء بالحصول عليه وتوزيعه على الفلاحين والقصور، وهم مضطرون إلى البحث عن مراع لماشيتهم، وهم مضطرون إلى حراثة أرضهم الضيقة باستمرار وزراعتها بصورة مكثفة حتى يكون لها محصول كاف أو قريب من الكفاية لإرضاء حاجة السكان، وقلما يحصل ذلك[29].

هنالك التطورات التاريخية الخاصة بالمنطقة. فكما رأينا من قبل، كان في المجال الصحراوي الذي توجد به تافيلالت تجاور حتمي بين المستقرين والرحل. والمستقرون هم سكان **القصور** الموجودة في الواحة، بينما الرحل هم الذين يتحركون في الصحاري المجاورة. وكان هؤلاء يمارسون ضغطا مستمرا على سكان الواحة. ويفرضون عليهم الإتاوات وربما طردوهم من أراضيهم ليستولوا عليها، كما بين ذلك مزين في دراسته المهمة[30]. وفي عهد المرينيين والوطاسيين، كان الرحل يتكونون من قبائل **معقل** العربية. وهم الذين مارسوا ضغوطهم المستمرة على سجلماسة وتافيلالت واستقروا بها. وفي القرن السادس عشر، تغير الوضع، وأصبح الرحل يتكونون من قبائل بربرية تضمهم اتحادية **آيت عطا**، الذين أصبحوا يمارسون، بدورهم، الضغط على تافيلالت. وكانت لهاته التطورات انعكاسات قوية على مجتمع الواحات الفيلالية. فأصبحت القصور عبارة عن قرى محصنة حتى تستطيع الدفاع عن نفسها. وأصبح سكان القصر خاضعين لنظام صارم، تتحكم فيه المقتضيات الجماعية ولا محل فيه للنزعات الفردية. كما كان هنالك تراتب اجتماعي صارم يأتي في أسفله طبقة **الحراطين**، ثم بعدهم **العوام**، الذين يضمون عربا وبربرا من الجنس الأبيض، وربما كان أصلهم من الرحل. وياتي في قمة هذا

---

(29) ن.م.

(30) ن.م.

المجتمع فئة **الأشراف والمرابطين**، الذين بسبب ما يحظون به من حرمة وتبجيل، يقومون بدور رئيسي «في عالم تخضع فيه العلاقات لقانون العنف فيما بين القصور مع بعضها، أو فيما بين القصور والرحل»[31].

لكن ضرورة الدفاع عن الواحة كانت تدفع، من جهة أخرى، إلى إقامة أحلاف بين القصور حتى يحدث نوع من تكافؤ القوى بينها وبين فئة الرحل، وحينئذ قد يتم نوع من التعاون بين الطرفين لتأمين تجارة القوافل عبر الصحراء نحو السودان الغربي. وهو ما تم، بالفعل بين الشريف مولاي مَحمد مع قبائل ذوي منيع ودخيسة لطرد أبي حسون السملالي من تافيلالت. وهنا نلمس ولو جزئيا أهمية العامل الاقتصادي مجسدا في الحركة التجارية التي ظلت تافيلالت بعد سجلماسة مركزا لها. وليس من قبيل الصدف أن يكون بعض الأشراف العلويين، قبل قيام الدولة، من المشرفين على تلك التجارة. فصاحب «**الأنوار الحسنية**» يذكر البعض منهم مثل السيد حمو بن الحاج الذي «استوطن ناحية السودان بتنبكتو حتى ملك أموالا وافرة، ومازال بعض أولاده يتوسعون في أمواله بعد وفاته حتى الآن». ومثل أولاعبيد «وهم جماعة أكثر تجارتهم بالسودان ولهم أموال لها بال»[32].

وبالجملة، فقد وجد الأشراف العلويون أنفسهم في ظروف شجعتهم على الطموح إلى الحكم. فهنالك خصوصيات المنطقة، وهنالك التحكم في التبادل التجاري مع السودان عن طريق التحالف مع الرحل لتأمين تجارة القوافل. وهنالك الرغبة في تأمين التبادل التجاري مع فاس وبقية المغرب، بوجه عام، مما يدعو إلى تحقيق السيطرة السياسية على البلاد، وهنالك، بالطبع، التوفر على جهاز محلي لتحقيق تلك السيطرة، وهو ما كان رهن الإشارة مع الروح العسكرية والصرامة الخلقية التي عرف بها سكان القصور. فإذا أضفنا إلى ذلك المنزلة الخاصة التي كان يتمتع بها العلويون كشرفاء من آل البيت النبوي عند عموم المغاربة، فهمنا كيف أن التقاء كل هاته العوامل أدت إلى تخطي كل العقبات والقضاء على كل المنافسين لتوصلهم إلى الحكم.

---

(31) ن.م، ص 564–566.

(32) أحمد بن عبد العزيز العلوي : **الأنوار الحسنية**، نشر وزارة الأنباء، ص 58.

لكن، كيف نفسر دور الصحراء والواحات في الحالات الثلاث التي تناولناها بالتحليل ؟

قد يكون مثيرا للعجب، لأول وهلة، أن نجد الأقاليم الغنية في المغرب خالية من الطموح السياسي. فهنالك سهول السايس بناحية فاس والغرب والشاوية وتادلا ودكالة، وكلها مشهورة بخصبها ومحاصيلها الزراعية. وهنالك حواضر ذات وزن وأهمية على المستوى السياسي والاقتصادي مثل فاس ومراكش وسبته وسلا إلخ... فما السبب في كونها لم تنجب أي دولة من الدول الكبرى في تاريخ المغرب ؟

هنالك عدة أسباب يأتي في أولها **سهولة العيش** التي تنقص من استعداد الإنسان للصراع والكفاح من أجل العيش وتعلمه الكسل الفكري. ثم لا يظهر أن هاته المناطق، برغم خصبها، كانت تترك ثروات كبرى في يد أصحابها يحصل معها توفير وتراكم مالي، بحيث لا نجد هنا **الرأسمال** الذي ساعد أروبا على الإقلاع الاقتصادي في نهاية العصر الوسيط. بل كل ما هناك أن الفلاح كان يقنع بإنتاج متوسط يضمن به العيش، ويبيع قسطا منه لإرضاء حاجياته الأخرى. وهذا راجع إلى كون تلك الأراضي الخصبة لم تعرف **استقرارا** في ملكيتها التي تحولت غير ما مرة منذ العصر الوسيط بسبب الصراعات بين القبائل، بحيث أن الغالب يستولي على أرض المغلوب. ولدينا معلومات وفيرة في هذا الصدد، ولكن مازالت الأرض الزراعية المغربية في حاجة إلى من يكتب تاريخها. ومهما يكن، فلابد من إبداء ملاحظتين أساسيتين :

1 ـــ أن تلك الأراضي التي تظهر لنا اليوم خصبة بما استفادته من علوم الزراعة وتقنياتها، لم يكن شأنها كذلك في الماضي إذ أدخلنا في الاعتبار تخلف الأساليب الزراعية التقليدية. وعليه، فإن طبقة الفلاحين كانت، في معظمها، فقيرة، ومغلوبة على أمرها كما هو الشأن في أقطار أخرى.

2 ـــ أن سكان تلك المناطق الزراعية «الخصبة»، وأغلبيتهم الساحقة من الفلاحين، عرفوا بالخوف من السلطة والخضوع للمخزن، والاستعداد للاستسلام للغالب، وهذا ما جعلهم بعيدين عن الطموح السياسي. وحتى إذا وجدت لديهم عصبية، فإن مفعولها ينحصر في نطاق محلي وفي أفق محدود.

وهذا ما جعل تلك السهول مفتوحة للغارات المتوالية لجموع من القبائل البربرية والعربية عبر التاريخ التي كانت تأتي طمعا في امتلاك الأرض دون أن يكون لها أي مشروع سياسي وهذا بخلاف ما شاهدنا في نشوء الدول المدارية والمرابطية والعلوية الذين استطاعوا أن يتخطوا الإطار القبلي أو العائلي للتفكير في تأسيس دولة. ونحن نلتقي هنا مع ابن خلدون حين تحدث عن أهل الحضر وذكر في فصل خاص أن معاناتهم للأحكام «مفسدة للبأس فيهم، ذاهبة بالمنعة منهم»[33].

كما نظل مع مؤرخنا الكبير حين يفسر قيام الدول بالعصبية. فسواء نظرنا إلى المدراريين أو إلى لمتونة أو إلى العلويين، نلمس دور العصبية والتضامن العائلي أو القبلي. لكن، حينما ندرس كل حالة على حدة ونحللها بكل تفاصيلها، نجد أن عامل العصبية لا يكفي وحده لنشوء الدول. فما أكثر القبائل، وما أكثر العصبيات في المغرب ! ولكن، هنالك عصبيات نجحت وبرزت في التاريخ، وأخرى ظلت خاملة ومغمورة. ونحن نلاحظ في هذا البحث أن أكثر التي نجحت في تاريخ المغرب جاءت من الواحات أو من أراضي الجريد حسب تعبير ابن خلدون. فكيف نفسر ذلك، مرة أخرى ؟

نلاحظ، أولا، ــ وهذا ما قلناه من قبل ــ أن تلك العصبيات ارتفعت كثيرا عن مستوى البدائية والبداوة، وأصبحت قابلة للتنظيم، والتنظيم لا يتم إلا مع الاستقرار في مكان معين، مدينة أو رباط أو قصور. وذلك التنظيم لا يكون لمجرد التنظيم، بل وراءه مشروع أو هدف يحتاج إلى مرحلة من التهييء والتكوين، خصوصا إذا كان الأمر يتعلق بفكرة أو إيديولوجية جديدة. والصحراء هي خير مكان يمكن أن يتم فيه ذلك، نظرا لعزلتها، وبعدها عن كل المؤشرات، وإفلاتها من كل المراقبات والمضايقات. ثم لا ننس تأثير المناخ الصحراوي على فكر الإنسان، إذ لاحظ كثير ممن تناولوا الموضوع أن حياة الصحراء ومناظرها تنمي الحياة الداخلية في نفس الإنسان، وتدفع به إلى التفكير المعمق، ولربما إلى التصوف.

هنالك معطى آخر خاص بالصحراء وهو دورها في الحياة الاقتصادية بالمغرب منذ القرن التاسع إلى القرن الثامن عشر من الميلاد. إن الاقتصاد المغربي كان في جملته قائما على أنشطة محلية تدخل في وحدات للإنتاج والاستهلاك المحدودة في

(33) ج 1، ص 220.

دائرة صغيرة. ونسبة ما يخرج عن تلك الدائرة يكون في الغالب ضئيلا، بحيث لم تكن هنالك طرق كثيرة للتبادل على المستوى الوطني، اللهم إلا ما كان بين بعض المدن الكبرى. بحيث إن أعظم طريق تجارية استفاد منها المغرب أثناء تلك الألف سنة كانت هي الطريق العابرة للصحراء في اتجاه افريقيا السوداء والتي كانت سجلماسة منطلقا لها. وهي، في نفس الوقت، عقدة أساسية في شبكة مهمة من الطرق تذهب إلى موانىء البحر المتوسط أو إلى تلمسان أو القيروان أو إلى ما هو أبعد من ذلك. فطريق الصحراء كانت بمثابة العمود الفقري بالنسبة للاقتصاد المغربي لأنها كانت طريقا دولية وبواسطة قوافلها كانت تتحرك رؤوس أموال ضخمة. ولا أحتاج إلى التذكير بما وصفت به سجلماسة من توسع عمراني وفخامة في البناء وحضارة بسبب ما تجمع فيها من ثروات[34].

فكان لابد من أن يحدث تنافس إلى امتلاك سجلماسة أو تافيلالت. ومن ملكها كان لابد له من أن يسيطر على طريق الصحراء وعلى الطرق الذاهبة منها إلى الشمال حتى تتم له الاستفادة منها أي، بعبارة أوضح، أن يسيطر على عموم المغرب. هكذا يمكننا أن نفهم المغامرات السياسية التي دخلت فيها دولة بني مدرار ودولة المرابطين ودولة العلويين التي ألقينا عليها نظرة، وكذلك دولة بني مرين ودولة السعديين اللتين اجتنبنا الحديث عنهما توخيا للاختصار فقط.

يبقى هنالك عنصر لابد من الإشارة إليه في الختام وهو العنصر الإيديولوجي الذي ينشأ عادة مع المشروع، بصورة تلقائية وبريئة، ثم يصبح مبررا له فيما بعد. وهذا العنصر الايديولوجي هو فكرة الاصلاح والتصحيح على أساس الرجوع إلى الدين في نبعه الصافي. فالمدراريون أقاموا دولتهم على أساس تطبيق مذهب الصفرية، والمرابطون بقصد تصحيح العقيدة والرجوع إلى السنة بالاستناد إلى المذهب المالكي وجهاد كل المنحرفين، والعلويون من أجل تسلم القيادة كشرفاء من آل البيت لهم وحدهم الصلاحية في جمع كلمة المغاربة من عرب وبربر ومواجهة أخطار العدوان المسيحي وتحرير ما أخذه النصارى من جيوب ومدن شاطئية.

---

(34) M. Mezzine : Idem

من تاريخ الوراقة والوراقين بمنطقة سوس

أحمد بوزيد الكنساني
أستاذ باحث ـــ تارودانت

مقدمة :

حينما أصدر شيخنا العلامة محمد المنوني كتابه «**تاريخ الوراقة المغربية**»، كان قد تجمع بين يدي عدد كبير من خطوط النساخين (الوراقين) المغاربة الذين ينتمون إلى جهات سوس ودرعة والصحراء المغربية، مما لم يرد ضمن كتاب أستاذنا الجليل فأردت أن أستعين بهذا الكتاب وأقدم إلمَامَةً قصيرة تجمع ما تأتى لي من أعلام الوراقين في هذه الجهات، وحبذا لو نسج باحثون آخرون على منوال شيخنا لابراز مزيد من نصاعة هذه الصورة من حضارتنا في جهات الريف ومناطق الأطلس وفي المغرب الشرقي والصحراء المغربية.

والحديث عن النساخة والنساخين بسوس يقتضي أن نلاحظ أنه كان هناك نشاط حقيقي للنساخة والنساخين منذ العصور الإسلامية الأولى بالمغرب تولى القيام به نساخون مجهولون لا نعرفهم لانعدام المعلومات عمن كان معتنياً بالوراقة والنسخ في فترة ما قبل دولة المرابطين.

ففي العهد المرابطي كان هناك نشاط في هذا المجال الثقافي، استأثر به الأندلسيون وغلب تأثيرهم سواء من حيث أنواع الخطوط أو أنواع الزخرفة في الحرف المتداولة. وقد غلبت كذلك سيطرة الأندلسيين على المجال الفكري والثقافي، وما يرتبط به كالنساخة والوراقة[1]، وقد شارك فيه المغاربة من العدوة

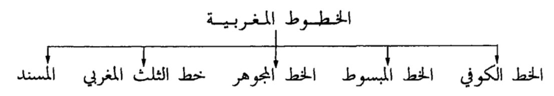
(1) محمد المنوني، **تاريخ الوراقة المغربية، صناعة المخطوط العربي**، مطبعة النجاح الجديدة، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1990، ص 21.

الدنيا بمن فيهم السوسيون. فكانت لهم مشاركة فعلية في ترويج الكتاب وصناعته إذ ذاك. إلا أن المصادر لم تذكر لنا شيئا في هذا الموضوع. ولم تسجل ولو اسما واحدا، في إشارات كثيرة تواترت عن الأندلسيين وبعض المغاربة الصنهاجيين في تلك الفترة من التاريخ[2].

وفي العهد الموحدي تطور نشاط النساخة وازداد رواجا واتساعا بالقياس إلى الفترة السابقة له، حيث لوحظ اهتمام الخلفاء الموحدين بالوراقة والنساخين. وكانت لهم مشاركة علمية في المجال مذكورة في مصادر التاريخ[3].

وفي عهد بني مرين استمر التأثير الأندلسي بانتشار تداول الحرف المغربي الأندلسي خاصة في الحواضر الكبرى، كسبتة وفاس وتطوان ومراكش ومكناس... ومنذ هذا العهد بدأت لائحة المشتغلين بفن النساخة تمتد طولا وتتكاثر عددا عبر العصور. حتى أصبح من المستحيل اليوم تحديد عدد الكتاب الناسخين والخطاطين المجيدين يومئذ.

وقد بدأت أصداء نشاط الوراقين تتردد في البوادي النائية وطفق الاتجاه المغربي في الخط يتبلور شيئا فشيئا. وقد وصفه ابن خلدون بالرداءة والفساد والتصحيف[4]، لأن المشتغلين بالنساخة كان أغلبهم من الأمازيغ الذين لا يتقنون اللغة العربية في أدق تقنياتها وهذا الجانب هو ما حاول الأستاذ المنوني الرد فيه على ابن خلدون بقوله : ان عددا من المغاربة الأمازيغ كانوا جيدين في صناعتهم واتقان خطوطهم[5] وقد انحصر عدد أنواع الخطوط المغربية التي كانت رائجة في أواخر العصر المريني، في خمسة أنواع حسب ما يوضحه الجدول التالي :



(2) **المرجع نفسه**، ص 22.
(3) **المرجع نفسه**، ص 27، 33.
(4) عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**، ص 369؛ المنوني، **مرجع مذكور**، ص 45.
(5) **المرجع نفسه**، ص 45.

نماذج من الأنواع الخمسة للخط المغربي

ثم صرت أكتب في الكاغد
حتى استقام خطي وجاد وترونق أو
كاد فلازمت ابن عمنا الشيخ مولاي
أحمد رحمه الله وكان ذا خط
حسن مرونق مستحسن وكان يعلمني ا
نتظام الحروف واتساقها ويقرر لي
النسبة من الكتابة وتعريفها

الخط الكوفي المتمغرب

ثم صرت أكتب في الكاغد حتى استقام خطي وجاد،
وترونق أو كاد، فلازمت ابن عمنا الشيخ مولاي أحمد
. رحمه الله. وكان ذا خط حسن، مرونق مستحسن، وكان
يعلمني انتظام الحروف واتساقها، ويقرر لي النسبة من
الكتابة وتعريفها.

الخط المبسوط

ثم صرت أكتب في الكاغد حتى استقام خطي وجاد، وترونق أو كاد،
فلازمت ابن عمنا الشيخ مولاي أحمد رحمه الله - وكان ذا خط حسن،
مرونق مستحسن، وكان يعلمني انتظام الحروف واتساقها، ويقرر لي النسبة
من الكتابة وتعريفها .. "

الخط المجوهر

ثم صرت أكتب في الكاغيد حتى استفاد خطي وجاد،
وتزوق أو كاد. فلازمت ابن عمنا الشيخ مولاي أحمد
رحمه الله. وكان ذا خط حسن، مزوق مستحسن،
فكان يعلمني انتظام الحروف واتساقها، ويقرر لي
النسبة من الكتابة وتعريفها..."

خط الثلث المغربي

ثم صرت أكتب في الكاغيد حتى استفاد خطي وجاد
وتزوق أو كاد، فلازمت ابن عمنا الشيخ مولاي أحمد
رحمه الله، وكان ذا خط حسن مزوق مستحسن
وكان يعلمني انتظام الحروف واتساقها ويقرر لي
النسبة من الكتابة وتعريفها

خط المسند ـــ الزمامي

• النماذج الأربعة الأولى من عمل الخطاط محمد المعلمين، والخامس وهو المسند للخطاط عبد السلام الكنوني.

• الفقرة المكررة في النماذج الخمسة من مقدمة «حلية الكتاب ومنية الطلاب» لأحمد الرافعي (انظر: محمد المنوني ـــ تاريخ الوراقة المغربية، ص 13، 14؛ 221).

وعندما ننتقل إلى العصر السعدي نجد أن المغرب شهد نهضة علمية وأدبية وفنية حضارية شملت جميع المجالات، ومن بينها النساخة، ويتجلى ازدهار النساخة وفنونها وتقنياتها في هذه الفترة. في إنشاء السلطان أحمد المنصور مدرسة لتلقين أنواع الكتابة والخطوط[6] تحت إشراف شيخ الخطاطين في عهد عبد العزيز بن عبد الله السكتاني[7] بجامع (المواسين) بمراكش، ترسمت هذه المدرسة في مناهج تلقينها طرق المصريين والمشارقة[8] كما انتشرت مراكز النسخ بمختلف مناطق البلاد. في الأطلس المتوسط ودرعة وسوس والأطلس الكبير، واتخذت نشاطاتها في المدارس والمساجد والزوايا[9]. ومن المراكز المشهورة بالنساخة في هذا العهد :

ـــ **زاوية زْدَّاغَة** : وتقع شمالي (تارودانت)، حيث انكب مجموعة من النساخين هناك على انتساخ مختلف الكتب العلمية برسم الزاوية تحت نظر شيخها عبد الله بن سعيد الحاحي، وابنه أَبِي زكرياء يحيا من بعده، برسم خزانة الزاوية[10].

وممن ذكر بهذه الزاوية من النساخين : العلامة الصوفي الشهير أحمد بن علي السوسي الهشتوكي (ت 1046هـ) بفاس، وأبو الحسن علي بن الزبير السجلماسي (ت 1033هـ)[11]، وإبراهيم بن عبد الله التودماوي أواخر القرن العاشر[12].

ـــ **زاوية الصومعة** : استقر بها نساخون متعددون، من بينهم سوسيون وغير سوسيين[13]، منهم النساخ عبد المومن بن يعزى الجزولي، الذي اشتهرت

---

(6) **مجلة البحث العلمي**، ع 18، س 8، ص 18.

(7) **درة الحجال**، ج 3، ص 131، ط. محققة؛ المنوني، **مرجع مذكور**، ص 75–78.

(8) **نفس المصدر** والصفحة؛ **الوراقة المغربية** ص 76.

(9) **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 82.

(10) **مجلة البحث العلمي**، ع 18، س 8، ص 33؛ انظر كتابنا (**زاوية زدَّاغَة دورها العلمي والسياسي في القرن 11هـ–12هـ**)، مخطوط.

(11) نشر المثاني، ج 1، ص 149–150، ط. محققة، **البحث العلمي**، ع 18، س 8، ص 34؛ **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 97.

(12) السوسي محمد المختار، **خلال جزولة**، المطبعة المهدية، تطوان، ج 2، ص 22.

(13) **مجلة البحث العلمي**، ع 18، س 8، ص 33.

منتسخاته في تلك المنطقة[14].

ـ **زاوية تازروالت** : من المراكز العلمية التي شهدت نشاطا مذكورا في القرن الحادي عشر في مجال الوراقة والنساخة، ارتبطت بالحركة العلمية والدراسية التي أذكاها هناك علماء جزولة وغيرهم.

ـ **مراكز أخرى خارج سوس** : ومن المراكز التي ذكر فيها نشاط النسخ في نفس الفترة : (الزاوية الحمزاوية) ناحية الراشدية و(الزاوية الدلائية) بتادلة و(الزاوية الناصرية) بتامكَروت جنوب وارزازات[15].

ـ **مركز تارودانت** : وكانت تارودانت من المراكز المذكورة التي فيها نشاط النساخة رائج على يد فقهاء اتخذوا دكاكين لهم لانتساخ الكتب[16] في العصر السعدي وما بعده، وفي ما بعد، تواترت إشارات تفيد استمرار وجود النساخة بالمدينة في القرن الثاني عشر، اتخذها بعض التلاميذ الملازمين لمدرسة الجامع الكبير مصدرا للقوت، وتواضع الطلبة على ذلك في عهد الشيخ أبي العباس الهَوْزِيوِي، فكان منهم من اتخذ النساخة بالمقابل حتى يستطيع أن يتابع دراسته[17].

ولم يقتصر الوراقون بالمدينة على النسخ فقط، بل اشتغلوا بِالتَّسْفِير في دكاكين خاصة اتخذها الطلبة المتعلمون لممارسة هذه الصناعة بالمقابل، وقد ذكر من بينهم : عبد الرحمن بن محمد الودريمي[18]، ومحمد ابن المؤذن الكرني الروداني[19] وسعيد بن عبد الرحمان التيلكاتي[19مكرر].

ومنذ العهد السعدي وضعت في قواعد في النساخة وأصولها مؤلفات وأراجيز

---

(14) **نفس المرجع**، ص 26.

(15) **مجلة البحث العلمي**، ع 16، س 8، ص 22؛ **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 82.

(16) **الفوائد الجمة بإسناد علوم الأمة**، ورقة 28، للتمانارتي.

(17) **الحضيكيون**، ورقة 30، لأبي زيد الجشتي.

(18) **نفس المصدر** والصفحة.

(19) **الكناشة الحبسية**، مخطوطة خاصة.

(19مكرر) **الأقوال الملفقة، والفوائد المحققة** لمحمد بن عبد الرحمن التيلكاتي الحامدي. مخطوط خاص الورقة الأولى أ. في ملك الكاتب.

وشروح مختلفة[20]، مبثوثة في بطون المخطوطات والكنانيش التي ألفها أولائك النساخ المعتنون والعلماء المهتمون بالكتاب وصناعته وفنيته، تناولوا فيها شروط الوراقة وأدواتها وأوقاتها، وأنواع المداد والأقلام والورق، وطرق التصحيح والتدقيق والترقيق في سياق أطناب تارة أو إيجاز تارة أخرى.

وفي العصر العلوي حددت معالم الخط المغربي وعرفت جودتها في بعض المدن خاصة مكناس وفاس ومراكش ومدينة الرباط وسلا اللتين احتفظتا ببقايا من الخط الأندلسي وكثير من البوادي المغربية، ويدل على ازدهار الخط المغربي أيام السلطان مولاي سليمان قيامه بأحداث منافسة بين الخطاطين المغاربة فاز فيها أهل سلا في شخص الفقيه محمد بن علي السوسي النسب السلوي الدار، ويبدو أن تراجع الخط بعد ذلك أثر في نفس أبي العباس أحمد بن قاسم الرقاعي الرباطي، فوضع أرجوزة في صناعة الخط بعنوان «نظم لئالي السمط في حسن تقويم بديع الخط» ثم شرحها وسمى الشرح «حلية الكتاب ومنية الطلاب» وقد استمر الاهتمام بالوراقة والنساخة في هذا العصر حتى بعد أن تمركزت المطبعة الحجرية بفاس سنة 1284هـ/1867 (انظر : **تارخ الوراقة** للمنوني).

تطور أنواع الخطوط بسوس :

ومن خلال استقراء المؤلفات والكنانيش والتقاييد والمراسلات المختلفة، التي حررها الكتبة أرباب الأقلام من الفقهاء والعلماء والنساخين والمشتغلين بالوراقة في المناطق الواقعة جنوب الأطلس الكبير. سواء في المراكز العلمية والمدارس ودور القواد والشيوخ ومستقرات الحكام ورجال المخزن أو ما حررته أقلام الموثقين والنساخ وطلبة المدارس وفقهاء المساجد والقراء، تأكد لنا مدى انتشار هذه الأنواع من الخطوط في تلك المراكز والمناطق الجنوبية منذ العصور الإسلامية الأولى. وقد تأثر بها الكتبة والخطاطون في مراسلاتهم ومنتسخاتهم ومحرراتهم وخطاباتهم... وتباينت قدراتهم على استيعاب فنية تلك الخطوط إجادة وضبطا في ظل مؤثرات تاريخية وثقافية محلية. وعبر المراكز الإدارية التي يجتمع فيها حول رجال السلطة المخزنيين أجيال من الكتبة والمترسلين الملازمين للقواد والشيوخ في القبائل. وحول المراكز العلمية والمدارس حيث يستقر العلماء والطلبة.

---

(20) **مجلة البحث العلمي**، ع 18، س 8، ص 26.

وتناسلت أنواع من الخطوط المغربية في تلك الجهات بين كتبتها ممن يتمثلون جمال الحرف على ألسنة أقلامهم بدرجات متفاوتة في الإجادة بالمحاكاة والتقليد والاجتهاد في المزج بين أنواع الحرف. فظهرت أنواع أخرى من الكتابات والخطوط أحيانا بصورة مفردة وأحيانا اندمج فيها الحرف المبسوط بالمجوهر، والمبسوط بالمسند، والمجوهر بالمسند، إلى جانب المبسوط المليح، والمجوهر الخالص. والمسند المتفنن. إلى جانب أشكال أخرى يصعب تصنيفها لامعانها في الغرابة وأحيانا في الرداءة.

وقد صنفنا هذه الخطوط حسب نماذج الوثائق والمخطوطات التي درسناها (والتي سيجد القارىء أمثلة منها ضمن هذا البحث) إلى أربعة أصناف، حسب التقسيم الجغرافي الآتي : الخط الحَاحي والخط السوسي والخط الدرعي والخط الصحراوي كما في الجدول التالي :

الجهة	الخطوط المفردة			الخطوط المدمجة			
حَاحَة	المبسوط	المجوهر	المسند	مبسوط/مجوهر	مبسوط/مسند	مجوهر/مسند	أشكال أخرى
سوس	المبسوط	المجوهر	المسند	مبسوط/مجوهر	مبسوط/مسند	مجوهر/مسند	أشكال أخرى
دَرعة	المبسوط	المجوهر	المسند	مبسوط/مجوهر	مبسوط/مسند	مجوهر/مسند	أشكال أخرى
الصحراء	المبسوط	المجوهر	المسند	مبسوط/مجوهر	مبسوط/مسند	مجوهر/مسند	أشكال أخرى

ورغم هذه التصنيفات فإننا نقر بأن عملية التدقيق في تحديد الملامح الهندسية المضبوطة لكل نوع من هذه الأنواع المدمجة مايزال في حاجة إلى تعميق الدراسة والتحليل بشكل موضوعي وعلمي من لدن المتخصصين **لإيجاد قواعد وموازين تنضبط على أساسها هذه الخطوط وخصائصها في مختلف جهات البلاد، حاضرة وبادية**، وهو أمر لايزال مَحْفُوفاً بكثير من العسر والمزالق.

أهمية النساخة والنسّاخين :

وكان للمشتغلين بالنساخة والوراقة في الماضي أهمية كبيرة لدى أرباب العلم والمعرفة من العلماء والطلبة والمدرسين. يحاطون بنظرة تقدير واحترام من الكافة،

شرح منظومة في التوسل، نسخ عام 1292
بخط المسند ـــ الزمامي

فتوى للفقيه أحمد بن عبد الله الجرسيفي
بخط المسند ـــ الزمامي

رسالة من أحد القواد الحليين بخط كاتبه عام 1332

خط المسند السوسي من خلال ثلاثة نماذج

أربعة نماذج من خط المجوهر، في جهات سوس

نموذجان من خط المسند الحاحي

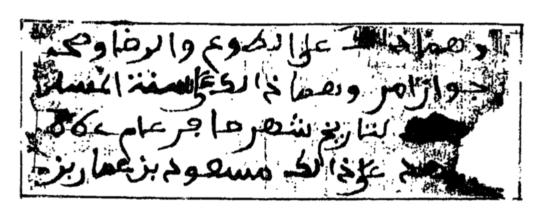
نموذجان من خط المسند الدرعي

خط المسند

خط صحراوي من صنف المسند ـــ الزمامي

خط صحراوي من صنف المجوهر (عقد شراء)

خط سوسي مجوهر متأثر بخط الثلث المغربي



خط سوسي مسند يحتفظ بملاح المبسوط الأندلسي القديم
(عقد بيع يرجع لعام 862هـ)

خط سوسي مسند/مجوهر (مدمج)

خط سوسي مسند بملامح المبسوط (مدمج)

خطوط مدمجة

خط مبسوط/مجوهر (مدمج) من سوس

خط مجوهر بملامح المبسوط (مدمج) من درعة

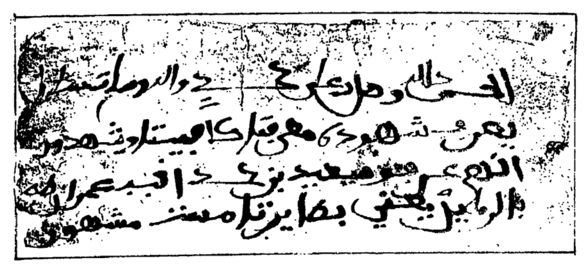
خط مسند/مجوهر (مدمج) من سوس

خطوط مدمجة

نموذج خط المجوهر الحاحي
من كتاب «المتعة والراحة» ص. 236

نماذج من خط المجوهر في جهات درعة ويظهر على الخاتم خط الثلث المغربي

خط المجوهر



خط سوسي يعسر تصنيفه : (بداية عقد إشهاد غير مؤرخ)

خط سوسي مائل إلى المسند وبه ملامح المجوهر، يعسر تصنيفه
(بداية فتوى الفقيه عبد الله الخياطي الرّوداني)

خطوط عسيرَة التصنيف

لانتسابهم للعلم ونشره في الأوساط. وكانوا لا يقلون في الاعتبار عن المعلمين والمدرسين في المساجد والمدارس والزوايا وغيرها.

وقد ورد التنويه بفضل النساخة والنساخ، والاشتغال بها عند المؤلفين المغاربة بصريح العبارة عند ابن خلدون وابن الحاج، ومحمد العربي الفاسي وعبد الرحمن الفاسي وآخرين. أو عن طريق التلميح في تذييلات النساخ وتذبيجاتهم لمنتسخاتهم بأقوال وأشعار تكشف عن فضل النساخة والنشر، وتخليد العلم والمعرفة للراغبين فيها عن طريق النسخ والتسفير وترويج الكتاب.

كما تداول الفقهاء دور النساخة والنساخين في فتاويهم وأبحاثهم الفقهية التي ساقوها في هذا الباب، وتحقق بينهم الاجماع على أفضلية النساخة وأهميتها في نشر العلم وتدوين القرآن الكريم والسنة المطهرة، وتسجيل علوم الشريعة وجعلها في متناول اليد والعين، وهي وسيلة مثلى، ونعمة من نعم الله الجُلَّى.

وكثيرهم أولائك النساخون الذين ظلت أسماؤهم مجهولة، وخطوطهم باقية تتحدى الزمن، يقرأها القارئون، ولا يعرفون عن أربابها شيئا، لأن كثيرين منهم يحرصون على عدم ذكر أسمائهم، وهذا شأن المتصوفة منهم، ومنهم من لا يلقى لذلك بالاً، ومن ينعدم لديه الحس التاريخي. وكانت النتيجة خلو كثير من المنتسخات من أسماء كتابها وتاريخ النسخ.

النساخون السوسيون :

ساهم أبناء سوس في مجال النسخ والنساخة عبر تاريخ الحركة العلمية والفكرية مساهمة كبيرة، تركت آثارها على امتداد العصور وتوالي الأحقاب الإسلامية، وترسخت بفضلهم لهذه الحركة العلمية والفنية تقاليد وعادات تؤكد عراقة اهتمامهم بالكتاب وصناعته تأليفا ونسخا وجمعا وتسفيراً، منذ انتشرت اللغة العربية، والعلوم الإسلامية التي كانت المادة الغنية لأقلام السوسيين في تاريخ المغرب المسلم، وبرعوا فيهما تلقيا وإبداعا حتى اليوم.

فكثير من النساخين والخطاطين السوسيين استفاضت شهرتهم وتعددت منسوخاتهم، وتردد ذكرهم في المصنفات المغربية والمغاربية. وآخرون منهم لم ترد أسماؤهم ونسبتهم صريحة، فأَغْفَلَهم التدوين، وجهل بهم الكتاب والمصنفون.

وآخرون انقطعوا في المدن والمناطق البعيدة عن مساقط رؤوسهم للاشتغال بالتعليم والشرط والنساخة هواية واحترافا.

وآخرون لم تصلنا أسماؤهم إلا عن طريق المصادر التي ذكرتهم بسبب اندراس خطوط أيديهم، وآثار أقلامهم بعد انتساخها من طرف الآخرين، لقدمها وتآكلها وتقادم عهدها، فتوارت خطوطهم عن الأنظار تاركة نعوتا وأوصافا مثيرة للتقدير والإعجاب.

مؤهلاتهم العلمية والفنية :

ومن خلال آلاف المنسوخات السوسية التي تمتلىء بها الخزانة الخاصة والعامة اليوم، يمكن للمستقصي أن يدرك جملة من الحقائق تنطق بها النساخة السوسية، من خلال المخطوط السوسي.

ويمكن القول أن المؤهلات العلمية والفنية للوراقين السوسيين تتفاوت نسبة امتلاكها لدى الخطاطين، اعتبارا للمقاييس الجمالية والعلمية اللازمة في ممارسة هذه الصناعة.

فمنهم من يمتلك حسا فنيا رقيقا، يترجمه الاعتناء بكل مراحل عملية النسخ، ابتداء من العنوان وتخطيطه بأجمل الألوان، والحروف، مجلّلا بالتزاويق والمشحرات والزوايا والأقواس، والدوائر، وأنصافها. مذيلا كل ذلك باسم المؤلّف وكنيته ونسبه، واسم الناسخ وتاريخ النسخ ومكانه وزمانه.

كما يتم الاعتناء بذيباجة اسم المخطوط ودواعي تأليفه، وموضوعه، فيزين الناسخ رؤوس الفقرات بالألوان الزاهية، عبر صفحات الكتاب فتراه يعتني بالتبويب والتفريع، وتقسيم الفصول وفقراتها معتمداً على اختلاف الألوان وأحجام الحروف وأنواعها في عناوين الكتاب، وبدايات الفصول والمقاطع، والتمييز بين النص الشعري والنثري، وبين الشرح والمتن، ووضع النقط والعلامات لتبرز صفحات الكتاب لوحة فنية متناسقة واضحة زاهية، مع جمال الخط وتناسب أحجام الحروف والكلمات، في تموجاتهما ولطافة حركاتهما.

وإلى جانب استعمال الألوان في الكتابة، كنوع من التعبير الفني في تضاعيف الكتاب، هناك الخاتمة التي تبرز الحس الفني والتاريخي أكثر لدى الناسخ، من خلال

حرصه على توثيق عملية النسخ انطلاقا من ظروف الشروع فيها وزمانها، ومكانها باليوم والساعة والشهر والسنة، مع الإحاطة بذكر اسم الناسخ وكنيته ولقبه ونسبته... وغير ذلك من المعطيات التي هي ذات قيمة وأهمية قصوى في استيفاء التعريف بالكتاب ومؤلفه وناسخه وموضوعه، وبالتالي تمهيد السبيل للباحث في تاريخ العلوم والفنون والفكر والفن الحضاري عموما، وهذا جانب مايزال يواجه بإهمال، وعدم الاهتبال.

وفي خاتمة النسخ يتدخل الناسخ عادة ــ حسب ذوقه ومزاجه وعلمه ونباهته وبراعته... ــ في رسم الإطار الفني التقليدي لنهاية المخطوط، ينمنمه برسومات وأشكال هندسية، وغير هندسية، حسب ما يراه، وما له من اطلاع وخبرة وتجربة، فيكتب حول هذا الإطار ــ وعادة ما يكون ثلاثيا رأسه إلى الأسفل ــ أقوالا مأثورة وحكماً نثرية أو شعرية من التماس العذر، والدعاء بالخير للكاتب، وتمجيد العلم والاشتغال به، وفضله على الإنسان. وما لذلك من إيحاءات وإشارات مما يترجم الوجدان والأذواق والمزاج الشخصي للناسخ، كما يفصح عن شغف زائد بالجمال الحسي إلى جانب جمال الروح المتمثل في القيمة المعرفية والمادة الفكرية التي يحتويها الكتاب.

ولعل المتصفح للمخطوطات التي تزخر بها مختلف الخزانات، يلاحظ الاختلاف الموجود بين المخطوطات في خصائصها الفنية، الناتجة عن اختلاف المستويات العلمية، فمنتسخات الجاهل بقواعد الكتابة العربية وفنية حَرْفِها تختلف عن التي نسخها الطلبة النابهون، والكتبة الحاذقون، والعلماء الفهيمون الواعون... فالأولى تعج بالتحريف والأخطاء، والثانية تخلو من النقائص والعيوب[21].

وفي هذا الصدد يمكن التمييز بين صنفين من النساخ :

أ ــ صنف يمتاز بالعلم والمعرفة الفنية فجاءت منتسخات هذا النصف متوفرة على كل الشروط الأساسية في النسخ من جمال الخط وتنوعه، وحسن التبويب للفصول وتلوينها، والدقة في النقل وتصحيح العبارة. يؤهلهم لذلك التكوين العِلْمِي والتجربة والاستعداد مما يمثل انعكاسا لنشاط المراكز العلمية في مختلف الحواضر.

(21) **المعسول**، ج 6، ص 17.

ب ـــ صنف آخر ليس له مما ذكر إلا حظ قليل نظراً لتكوين علمي ناقص أو منعدم وجهل تام بأصول الصناعة، ويتجسد ذلك في رداءة الخطوط، وعدم الاهتمام بالألوان، وفقدان العناية بالتبويب والتنظيم، مع النقل الرديىء والخاطىء والتحريف. وهذا الصنف أغلب رجالاته من الطلبة والقراء الذين يضطرون للنسخ للحصول على نسخة شخصية، أو لعدم وجود المجيدين، وهم عادة هواة ينسخون لأنفسهم.

وقد يكون منهم من يتخذ النساخة مصدرا للعيش تحت طائلة الحاجة دون أن تَكُونَ له العدة لذلك وغالبا ما يحدث هذا في المناطق البعيدة عن المراكز الحضارية.

النساخة والتقاليد المرعية في المدارس العلمية العتيقة :

كانت المدارس العلمية العتيقة بسوس، من أهم المراكز التي نشطت فيها النساخة على امتداد العصور، واكتسبت خلال تاريخها الطويل تقاليد أصيلة ترتبط بالحياة العلمية والكتاب وصناعته.

ومن التقاليد المرعية بين طلبة المدارس وشيوخها، مُهاداة الكتب بعد انتساخها لهذا الغرض، في إطار العلاقات الشخصية المحكومة بدفء المودة والتقدير العلمي الذي يجمع بين الطلبة وشيوخهم، فتراهم يتسارعون إلى انتساخ أمهات الكتب المختلفة. فيقدمها ناسخها إلى صديقه أو شيخه أو محبه في الله والعلم، قصد تبادل المنفعة والاستفادة، وبالتالي تقوية أواصر المودة والقرابة الروحية بينهم.

ولو أننا استقصينا هذه الظاهرة المتوارثة بين العلماء والطلبة والفقهاء على توالي الأيام، لأدى بنا الحال إلى تحبير فصول طوال، تستغرق مجلدات. فما أكثر ما يقف المتصفح لمحتويات الخزانات والمكتبات الخاصة بسوس، على ما يفيد أن فلانا نسخ كتاب (كذا) وأهداه لصديقه أو شيخه أو محبه فلان، وان الفقيه الفلاني طلب من شيخه تزويده بكتاب (كذا)، فيأمر الشيخ تلاميذ مدرسته بانتساخ الكتاب المطلوب وارساله إلى من طلبه. وأن الشيخ الفلاني أرسل أحد تلاميذه إلى خزانة الفقيه فلان، لينسخ له منها كتاب (كذا)، فيقوم صاحب الخزانة بنسخه على نفقته الخاصة، ويبعثه مع رسول الشيخ هدية مودة وتقدير.

أو يؤلف أحدهم كتابا في موضوع ما، فينسخه، ويبعث به لمن يعتقده من

الشيوخ للاطلاع عليه، والنظر فيه، وتصحيح ما عسى أن يحتاج فيه إلى تصحيح قبل أن يخرجه للناس للتداول. وما إلى ذلك من الحالات التي تدل على تقليد علمي أصيل، وخلق جماعي نبيل، وهذا الحرص على افشاء العلم ونشره، وتيسير أسباب اقتنائه للراغبين فيه.

وقد يطلب الشيخ من طلبته نسخ مؤلفات بعينها لخزانته أو للتدريس بها. فيقوم أولائك الطلبة بنسخها في أوقات معينة وفي مدة معينة، ثم يجيزهم الشيخ فيها بعد نسخها[22] ، وهذا التعامل التربوي مما يؤكد حرص الشيوخ الأوائل على إفادة طلبتهم، وتكوينهم تكوينا علميا، يطمئنون به عليهم في الموافقة على الرواية عنهم بالإجازة. المكتوبة أو الشفوية، وكانت هذه العملية من أهم عوامل ازدهار النساخة في مدارس ومساجد وزوايا سوس في الماضي.

كما يحرص الطلبة من جهة أخرى على انتساخ الكتب الدراسية والعلمية التي يحتاجون إليها في الدرس والمطالعة، فتكون لكل طالب نسخته، يقرر فيها المسائل العلمية، ويحلل مشكلاتها، بطُرر محبَّرة، وتعاليق ضافيةٍ عن شروح الأستاذ المدرس. وكانت لهذه الوضعية أمثلة عديدة في وقائع كثيرة، في تاريخ الدراسة، والاشتغال بالعلم أخذاً وعطاءً في مدارس سوس العتيقة.

وفي هذا المناخ العلمي والعملي والفني ينشأ الطلبة في هذه المدارس، على النسخ والكتابة والتحرير، والتعليق على ما يتداولونه مع بعضهم البعض من كتب ومؤلفات من منتسخاتهم أو من عمل من سبقوهم في الأخذ بتلك المدارس.

وقد أدرك العلامة محمد المختار السوسي رحمه الله[23] أهمية النساخة في حياة الطلبة بالمدارس السوسية، وأثرها في تكوينهم العلمي الصحيح، عن طريق الاجتهاد المستمر، وبذل الجهود المضنية، في سبيل التوفر على المراجع العلمية ومدارستها واستغلالها، فقال : «كانت النساخة باليد قبل حدوث الطباعة من الميادين التي تتسابق فيها همم العلماء، فيكون أصبرهم عليها وأقواهم على مزاولتها، أنفذهم في المعارف، وأثقبهم ذهنا في المشكلات، وذلك أنه يجمع إلى النساخة التفهم التام

---

(22) **المعسول**، ج 6، ص 14.

(23) **المعسول**، ج 6، ص 17.

في ما يجول فيه يراعه، فتكون النساخة مفتاحاً لباب عظيم من الدراسة التي تراش بها الأجنحة وتشحذ الأفكار».

نماذج من الناسخين السوسيين :

في ما يلي نقدم لائحة بأسماء الناسخين والخطاطين السوسيين الذين وقفنا لهم على منتسخات بأقلامهم ـــ وهم الأغلبية ـــ في مختلف الأحجام والأنواع. والذين وردت أسماؤهم في تضاعيف المصادر والمراجع المختلفة ولو لم نطلع على مكتوباتهم.

وقد سعينا لتحقيق الهدف من هذا الجرد السريع، بذكر الاسم الكامل للنسّاخ وبلده ووفاته أو الإشارة إلى عصره ـــ ن توفرت المرجحات ـــ وجهوده العلمية في مجال الاشتغال بالعلم تأليفا أو تدريسا أو نسخا... ثم رتبناهم حسب القرون ترتيبا تاريخيا، الأسبق فالسابق، ويبلغ عددهم سبعة وثمانين نساخا وخطاطا كلهم من أبناء المنطقة الواقعة جنوب الأطلس الكبير. منهم من استقر في موطنه الأصلي، ومنهم من انتقل إلى أحد المراكز السوسية، ومن انتقل إلى الحواضر الكبرى كفاس ومراكش ومكناس وغيرها، واشتهر هناك، وهذا هو التوزيع الكمي لهؤلاء حسب الترتيب الزمني :

القرن : 7 هـ	ثلاثة	03
القرن : 8 هـ	لا شيء	00
القرن : 9 هـ	لا شيء	00
القرن : 10هـ	تسعة	09
القرن : 11هـ	ثلاثة عشر	13
القرن : 12هـ	عشرون	20
القرن : 13هـ	تسعة وعشرون	29
القرن : 14هـ	ثلاثة عشر	13
المجموع	سبعة وثمانون	87

وكما يلاحظ القارىء، فإن أقدم نسّاخ سوسي ورد ذكره يرجع إلى القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي، حسب ما توفر لدينا من معطيات، وقد

يكون هناك من هو أقدم من هذا على وجه التأكيد، لكننا لم نستطع التعرف عليه، لانعدام المعلومات المتعلقة بهذا المجال.

ومن الأكيد أن نشاط النساخة بسوس يرجع إلى أقدم من هذا القرن بكثير، لكن عوامل الاندثار والضياع حالت دون إبقاء بعض الآثار والشواهد عليه في أغلب الحالات.

ولذلك لا نستغرب إن لم يصلنا مزيد من الأسماء ممن كانوا مشتغلين بالنساخة في القرون الماضية التي لم نظفر فيها ولو بواحد فقط. مثل القرن الثالث والرابع والخامس والسادس والثامن والتاسع، وهذه القرون كلها لم نعرف فِيهَا من عرف بالنساخة وهذا بالطبع لا يعني انعدام وجود نشاط النسخ والاشتغال بصناعة الكتاب، بل لأن عوامل الطمس والضياع كرّست نتائجها خلال تلك الحقب ثم اننا لم نستطع الإلمام بكل ما هو موجود الآن في مَظَانِّهِ من معلومات حول كل من اشتغلوا بالنساخة على امتداد العصور الإسلامية بالمغرب.

1 ــ مخلوف بن عبد الله الوَابُوضي :

أول وأقدم نساخ عثرنا عليه حسب ما توصل إليه استقصاؤنا حتى الآن، وهو من فخذ (بني وابوض) من أعلى (تودمة) «مثابة العلماء من قديم»[24]، كان في حياته نساخا للكتب، جميل الخط خلال سنوات (640-642هـ).

2 ــ أحمد بن علي الصنهاجي :

من النساخ المجيدين في صدر القرن الثامن، يكتب على الرّق، وصف خطه بالدقة والملاحة والصحة، وقف له المنوني على «البيان والتحصيل» من نسخه عام (720هـ/1320م) على الرَّقِّ. وحبّسه أبو الحسن المريني على (مدرسة الأندلس) سنة (728هـ/1328م). وتوجد هذه النسخة بمكتبة جامع القرويين بفاس[25].

ويلاحظ هنا وجود أحد الصنهاجيين بفاس كخطاط ماهر، يتولى انتساخ الكتب للسلاطين المرينيين في صدر القرن الثامن الهجري.

---

(24) السوسي محمد المختار، **خلال جزولة**، (م.س)، ج 2، ص 51-83.

(25) **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 60.

3 ــ محمد بن عبد الله السوسي :

وهو أول نساخ سوسي عثرنا عليه في القرن الثامن توفي في مطلع التاسع، إذ ورد ذكره في مصادر القرن التاسع نفسه، ويرجع عصره إلى النصف الثاني من الثامن، غادر بلاده نحو المشرق لأداء الفريضة والعلم، فنزل مصر واشتغل فيها بالنساخة إلى أن توفي عام (803هـ/1400م)[26].

4 ــ الحسن بن عثمان التملي :

من كبار علماء سوس وشيوخ التدريس بها بعد تخرجه من فاس في صدر القرن الهجري العاشر، كانت له مكانة مرموقة وتأثير كبير على قبائل سوس، في الوقت الذي بدأ تأسيس الدولة السعدية بتارودانت، ولعب في تحقيق إجماع القبائل السوسية حول الأسرة التكمدارتية دوراً خطيراً شهدت له به مصادر تاريخ تلك الفترة.

نزل بـ«تِيّيوْتْ» واتخذ مسجدها العتيق مستقرا ومقاما للتدريس والتوجيه إلى أن توفي سنة (932هـ/1526م). ذكره المنجور الفاسي بأنه كان كثير النسخ للكتب لنفسه وللناس بفاس، إلى جانب اشتغاله بالدرس والتحصيل قبل رجوعه إلى سوس[27].

5 ــ علي بن أبي بكر السكتاني :

من الطلبة السوسيين آلمرْتَحِلِين لأخذ العلم بفاس وشمال افريقيا، انكب على النسخ والدراسة بفاس، حتى أنه نسخ كتاب (المعيار) للونشريسي على ضخامته[28].

6 ــ عبد المومن بن يعزى الجزولي :

نساخ مذكور في (زاوية الصومعة) ببني ملال في القرن العاشر الهجري، له

(26) **الضَوْءُ اللامع**، ج 5، ص 57؛ **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 57.
(27) **فهرس المنجور**، **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 67 ؛ محمد حجي، **الحركة الفكرية**.
(28) **فهرس المنجور**، **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 70.

منتسخات عام (974هـ) موجود بعضها بالمكتبة الملكية[29].

7 ـــ إبراهيم بن عبد الله الأوزالي :

ممن له اعتناء بالنسخ في النصف الثاني من القرن (10هـ)، رأيت له (شرح نظم رسم الخط) بخط يده، لمؤلفه عمر بن إبراهيم الأموي عام (703هـ) ومن منسوخاته (معرفة الصبيان) على الدُّرر اللوامع لسعيد بن سليمان السملالي، كان الفراغ منهما في ربيع النبوي عام (981هـ).

8 ـــ سليمان بن عمر الولتي :

سليمان بن عمر بن يبورك الولتي، كان بالصومعة مع بلديه السالف الذكر : عبد المومن بن يعزى الجزولي (رقم 6)، ينسخ هناك الكتب سنة (986هـ)، له منتسخات بخزانة القرويين[30].

9 ـــ محمد بن عيسى الصنهاجي :

كاتب وشاعر في بلاط السلطان أحمد المنصور، وكان إلى جانب ذلك خطاطا مشهورا، له خطوط متنوعة، ويعتبر بحق من الرجال المبدعين في عهد السلطان المذكور، صدر منه ما استوجب سجنه حتى مات في السجن عام (990هـ/ 1582م)[31].

10 ـــ عبد العزيز بن عبد الله السكتاني :

من شيوخ الخطاطين بمراكش في عهد المنصور السعدي على الإطلاق، تولى عمادة الخطاطين بالمدرسة المنصورية التي أسست لهذا الغرض، أي تلقين أنواع الخطوط على أسس علمية.

قال ابن القاضي في حقه : «هو المقدم لتعليم الخط بجامع الشرفاء (المواسين) من مراكش المحروسة، كما هي العادة بالقاهرة وغيرها... يكتب بخطوط

---

(29) **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 96.

(30) **نفس المصدر** والصفحة.

(31) **درة الحجال**، ج 2، ص 226، رقم الترجمة 656؛ **جذوة الاقتباس**، ص 207، ط. محققة.

متعددة»[32].

له — إلى جانب براعته في الخطوط — تصانيف غير تامة أشار ابن القاضي إلى وجودها، لأنه اطلع عليها، ولم يذكر أسماءها ولا موضوعها[33].

11 — إبراهيم بن عبد الله التودماوي :

كان ملازما لزاوية (تافيلالت) الزداغية، عند شيخها عبد الله بن سعيد الحاحي، واعتكف على النساخة بها لشيخه المذكور برسم خزانة الزاوية، أواخر النصف الثاني من القرن العاشر الهجري[34].

12 — محمد بن علي الشريف الجزولي :

كان من المشتغلين بالنسخ بفاس، أواخر القرن (10هـ)، وصدر الذي يليه، ينسخ الكتب الحديثية خصوصا برسم خزانة أبي المحاسن الفاسي، توفي الجزولي، عام (1018هـ/1609م)[35].

13 — محمد بن محمد بن سعيد الجزولي التملي :

من النساخ المجيدين في جبال جزولة، في النصف الأول من القرن الحادي عشر، كان خطاطا ماهرا، جميل الخط، ومنتسخاته مبثوثة في خزائن سكتانة على وجه الخصوص، وقفت له على (كتاب مختصر من مذاهب القراء السبعة) لأبي عمرو عثمان بن سعيد، فرغ من نسخه ضحى يوم الأحد 12 ربيع الثاني عام (1032هـ)، و(كتاب : اتقان الصنعة على التجويد للسبعة) لأبي العباس أحمد بن شعيب، فرغ من نسخه يوم الأحد 25 جمادى الأولى عام (1032هـ)، وكلا الكتابين ضمن مجموع بإحدى خزائن سكتانة الخاصة.

14 — علي بن الزبير السجلماسي :

أبو الحسن علي بن الزبير، السجلماسي الأصل، نزيل (زاوية تافيلالت) الزداغية،

---

(32) **درة الحجال**، ج 3، ص 131، رقم الترجمة 1058، ط. محققة.

(33) **نفس المصدر** والصفحة، وترجم له في **المنتقى المقصور**، والإعلام، والحركة الفكرية.

(34) **خلال جزولة**، ج 2، ص 22.

(35) **سلوة الأنفاس**، ج 3، ص 286؛ **مجلة البحث العلمي**، ع 18، س 8، ص 34.

ولازم شيخها أبا زكرياء يحيا الحاحي، وانكب هناك على نسخ الكتب لشيخه هذا، برسم خزانة الزاوية. منها : (كتاب الكامل) للمبرد، فرغ من نسخه ضحى يوم الاثنين، ربيع الثاني عام (1023هـ)، ويوجد هذا الكتاب بالخزانة العامة تحت عدد (ج 235)[36].

15 ـــ عبد العالي بن علي السوسي :

عبد العالي بن علي السوسي الأصل، المراكشي الدار، كان من المشتغلين بالنسخ في سنوات العقد الرابع من القرن (11هـ). وكان خطاطا ماهرا، بارعا، متقنا لِتَحْبِير الصفحات، ورسم العبارات، وقفت على منسوخ له (انشاء الشريد من ضوال القصيد) لابن غازي المكناسي، فرغ من نسخه يوم الثلاثاء آخر شهر الله ربيع الأول عام (1031هـ) والكتاب من محتويات إحدى خزائن سكتانة.

16 ـــ أحمد بن علي البوسعيدي الهشتوكي :

من رجال العلم والتصوف في النصف الأول من القرن الحادي عشر الهجري، وممن عرف بالاكباب على نسخ الكتب في كل مراحل حياته العلمية كان فترة من حياته العلمية الأولى ملازما للشيخ عبد الله بن سعيد الحاحي وابنه الأمير أبي زكريا. واشتغل هناك بانتساخ الكتب لخزانة الزاوية تحت نظر الشيخين.

ومن منتسخاته المذكورة، السفر الثاني عشر من (فتح الباري) لابن حجر، فرغ منه يوم السبت 14 ربيع الأول عام (1012هـ). ويوجد بالمكتبة الملكية تحت رقم (8221). وذكر العلامة السوسي أن مقدمة الكتاب المذكور من نسخ البوسعيدي، توجد في خزانة مدرسة (ادوز) فرغ من نسخها أواخر جمادى الأولى عام (1014هـ)[37]، توفي البوسعيدي عام (1046هـ/1636م).

وقد ورد ذكره عند المنوني مرتين، حيث التبس عليه الأمر فاعتبره شخصين يشتغلان بالنساخة في (تافيلالت) الزداغية[38].

---

(36) **نشر المثاني**، ج 1، ص 149–150، ط محققة؛ **البحث العلمي**، ع 18، س 8، ص 34؛ **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 97.

(37) **خلال جزولة**، ج 2، ص 51–52.

(38) **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 97.

17 ــ عبد الله بن يوسف المصمودي الروداني :

هو عبد الله بن يوسف بن يحيا المصمودي، نزيل تارودانت في منتصف القرن (11هـ)، كان من شيوخ النساخة بها. وكان صديقا مرافقا للقاضي التمنارتي، وذكر أنه ناسخ «**شرح ديوان المتنبي**» للأديب الشاعر محمد بن علي الهوزالي من مبيضته، ووضع فيه نسخا عديدة[39].

18 ــ إبراهيم بن يحيا الاقاوي :

من الناسخين المجيدين بمراكش، حيث انكب هناك على النساخة في النصف الأول من القرن (11هـ)، ومن منتسخاته : «**الروض المعطار في خبر الأقطار**» للحميري سنة (1049هـ/1639م)[40].

19 ــ عبد الله بن أبي بكر الكرسيفي :

هو عبد الله بن أبي بكر بن إبراهيم الكرسيفي، من النساخ المذكورين في «تازروالت» منتصف القرن (11هـ)، وبعض منسوخاته توجد بالخزانة الملكية، تحت عدد (9787)[41] ويعد الكرسيفي هذا من الفقهاء المتمكنين من المعارف وأدوات النساخة في عهده.

20 ــ أحمد بن يوسف بودرقة :

شارط في مسجد «تِيِّيوْتْ» ما بين (1065هـ) و(1067هـ) وأصله من «تازارين» بأيت ميلك. إزاء جبل الكست[42]. وكان من الفقهاء المشاركين في تفهم العلوم والاطلاع المتين، له نفس عال في المناقشات الفقهية والنحوية، يظهر ذلك من تعاليقه على مختصر خليل، والألفية، والزواوي وابن هشام، والأجرومية... وكلها مؤلفات كان يدرس عليها في «تِيِّيوْتْ» في عهده، وله منسوخات عديدة في الخزانات الخاصة في منطقة «رأس الوادي» و«جبال جزولة» و«تارودانت»،

(39) **الفوائد الجمة**، ورقة 28؛ **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 95.

(40) **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 76.

(41) **البحث العلمي**، ع 18، س 8، ص 36؛ **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 101.

(42) آخر ما وقفنا عليه من منسوخات يده بتاريخ (1076هـ).

اطلعت على بعض منها بخطه الأنيق الجميل[43].

21 ــ محمد بن محمد بن ناصر الدرعي :

ومنهم الشيخ الصوفي الشهير محمد بن ناصر الدرعي، انكب على النسخ كما انكب على نشر العلوم، وتلقين الأوراد، وأغلب المحتويات القديمة للمكتبة الناصرية من نسخه واقتنائه، في مختلف العلوم والفنون[44].

22 ــ أحمد بن محمد بن الحاج الاكاسي :

من الخطاطين البارعين في نسخ الكتب بخطه المبسوط الجميل، كان منكبا على النساخة ــ لا نعرف أين ــ خلال النصف الثاني من القرن الحادي عشر، وينسب نفسه إلى (أيت ايكاس)، ولم نعرف قبل هذا من كان في هذا المستوى الفَنِّي في مجال النساخة من (أيت ايكاس) سواه.

وقفت له على كتاب (تحقيق المباني وتحرير المعاني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني) للشيخ أبي الحسن، نسخه بيده سنة (1075هـ) وقد مر هذا الكتاب بالشراء من يد عدة فقهاء بسوس، منهم الفقيه : مبارك الشباني ثم الفقيه علي بن أحمد السوسي سنة (1097هـ)، والكتاب يوجد في إحدى خزائن (رأس الوادي).

23 ــ أبو عثمان سعيد ــ العسري ــ السوسي :

من النساخ المشهود لهم بالبراعة في الخط والتزويق الجيد، الذي يعجز عنه غيره باليد اليسرى، فاشتهر لذلك بالعسري توفي عام (1089هـ/1678م)[45].

24 ــ محمد بن محمد بن سليمان الروداني :

من كبار العلماء المغاربة المشهورين في القرن (11هـ)، رحل إلى المشرق، واشتهر بصناعة التسفير للكتب شهرة مستفيضة قبل أن يرحل إلى المشرق منقطعا

---

(43) في إحدى خزائن الخواص بـ(رأس الوادي).

(44) **البحث العلمي**، ع 18، س 8، ص 38.

(45) **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 86.

هناك، إلى أن توفي عام (1094هـ)[46].

25 ــ أحمد بن العباس بن عبد القادر السوسي :

أحمد بن العباس بن عبد القادر بن أحمد بن يحيا اليحياوي السوسي هكذا يوثق نفسه ونسبه في منسوجاته، وهو من الفقهاء السوسيين المشتغلين بالنساخة بفاس، ومن الأدباء المذكورين بها، اشتهر بـ(ابن يحيا).

ولد بمراكش في سنة غير معروفة، وأخذ بفاس عن جملة من الشيوخ، منهم جد المؤرخ محمد بن الطيب القادري، ولابن يحيا هذا دراية بالتوقيت والتوثيق وبارع في الخطوط المغربية، ويعد من كبار الخطاطين بفاس أوائل القرن (12هـ).

استقر بفاس نساخا للكتب، ومشتغلا بالعلم، وملازمة الوراقة والنسخ، وقد ذكر القادري وغيره أن ابن يحيا هذا، قد أخرج جل تآليف جد المؤرخ[47].

26 ــ أحمد بن سليمان الرسموكي :

من العلماء السوسيين المشهورين بالعلم والتأليف والتدريس، ومن المكبين على النسخ شرحاً وتعليقاً وتقييداً لمؤلفاته ولغيرها[48] توفي عام (1133هـ/1721م).

27 ــ إبراهيم بن محمد التدرارتي :

خطاط بارع، ونساخ متقن مجيد، له ولوع بالنسخ، وقفت على (عقيدة الإمام المهدي بن تومرت) المسماة (المرشدة) بخط يده. نسخها سنة (1147هـ)، وعلى (عقيدة الشيخ سعيد بن عبد المنعم الحاحي) في نفس السنة، ومنسوخاته متفرقة في خزائن منطقة (سكتانة) و(رأس الوادي)، وهو عالم كبير، ومتقن للخط المغربي والعلوم العربية على حد سواء.

---

(46) **الرحلة العياشية**، ج 2، ص 38، ط. حجرية؛ وانظر مزيدا من المعطيات عنه كتابنا : (**محمد ابن سليمان الروداني، من أعلام المغرب في القرن (11هـ/17م)**).

(47) **نشر المثاني**، ج 2، ص 109–189، وج 3، ص 213، ط محققة؛ **التقاط الدرر**، ص 308، ط محققة؛ **سلوة الأنفاس**، ج 3، ص 252، ط حجرية؛ **الوراقة المغربية**، ص 115.

(48) **الاعلام**، ج 2، ص 168–169، للمراكشي، ط أولى؛ **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 128.

28 ــ عبد الله الجشتمي :

هو والد العلامة أبي زيد عبد الرحمن الجشتمي الشهير، وجد شيخ الجماعة في عصره، أبي العباس أحمد بن عبد الرحمن العلامة الفقيه والأديب والمدرس الصوفي الكبير...

من علماء سوس ــ أي عبد الله هذا ــ المعتنين بالتقييد والنسخ لنفسه ولمن رغب في ذلك منذ حداثة سنه، ومبتدأ حياته العلمية بعد تخرجه ومشارطته في درعة وفي مسقط رأسه، وفي كل مكان شارط لا يفارقه النسخ للحصول على الكتب للدراسة والمطالعة والتكوين(49) حتى أنه كون خزانته من خط يده، ومن منسوخاته الخاصة كتاب (الشفاء) للقاضي عياض، و(نسيم الرياض) للخفاجي، وغيرهما(50).

وقد تساءل العلامة محمد المختار السوسي عن مصير منتسخاته الكثيرة والقيمة، وما إذا احتفظ بها ورثته حتى الآن، أم إن التلف أصابها، وضاعت مع مجد الأسرة الضائع(51).

29 ــ محمد بن محمد بن أحمد الشريفي :

من أحفاد الشيخ الصالح (مزال بن هارون) المدفون في (فجة أزال). هكذا وجدت في عديد من خواتم منسوخاته في منتصف القرن (12هـ). ويحرص على كتابه نسبه مرفوعا بالتسلسل إلى الشيخ المذكور.

30 ــ محمد بن عبد الصادق الجزولي :

لا نعرف عنه شيئا، سوى أنه كان من النساخ المجيدين لعملية انتساخ الكتب وتبويبها ببراعة وفنية رائقة في غضون القرن (12هـ) وقفت له على عدة منسوخات يده في منطقة سكتانة، تدل على علو كعبه في مجال التخطيط والنسخ المطبوع بموهبة فذة بين أقرانه في تلك المنطقة النائية عن المؤثرات الحضرية، ولعل المترجم سبق له أن أخذ قواعد النساخة في الحواضر، لاشك في ذلك.

---

(49) **الحضيكيون**، ورقة 38، مخطوط خاص.

(50) **المعسول**، ج 6، ص 17-18.

(51) **نفس المصدر**، ص 17.

31 ـــ محمد بن أحمد بن إبراهيم السكتاني :

واسمه الكامل هو : محمد بن أحمد بن إبراهيم بن عبد الله الركني. أصله من سكتانة، نزل بـ«تَافْتِكُولْتْ»، واشتهر بنسبته إليها، كان علامة ناسكا، تخرج من تامكروت، وأجيز من هناك في البخاري.

عرف بالنساخة والعناية بها منتصف القرن (12هـ)[52]، وقفت له على كتاب : (**التنوير في إسقاط التدبير**) لابن عطاء الله. نسخه سنة (1181هـ) ضمن مجموع في إحدى خزائن سكتانة.

32 ـــ علي بن عبد الرحمن السوسي :

هكذا ورد اسمه عندَ محمد المتوني، الذي ذكر أنه كان من الخطاطين الماهرين في منتصف القرن (12هـ) في الخط المشرقي النسخي، وذكر أن له منتسخات عديدة تشهد له[53].

33 ـــ محمد بن الحسن الأمزاوري الحميدي :

هو محمد بن الحسن بن واعزيز بن أحمد بن إبراهيم الأمزاوري الحميدي، الجزولي الأصل. من الفقهاء المعتنين بالنسخ كغيره من الفقهاء المعتبرين المعتنين. وقفت له على «**مجموع فتاوي**» من نسخه سنة (1187هـ)، وهو من المعاصرين لأبي زيد الجشتمي.

34 ـــ الإمام محمد بن أحمد الحضيكي :

الشيخ الإمام، محمد بن أحمد الحضيكي الشهير، عرف باعتكافه على النسخ والتأليف، فقد ورد عنه أنه كان ينسخ يوميا أكثر من عشرين ورقة[54]، وحين يعوزه المصباح بالليل، يستعين بسعف النخيل وتساعده زوجته «...فتمسك له الشعلة من ذلك حتى تنفذ، فتوقد له أخرى، وهو خلال ذلك منكب على النسخ

---

(52) **خلال جزولة**، ج 2، ص 51.

(53) **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 125.

(54) **مناقب التغرغرتي**، ورقة 20، مخطوط خاص.

والتأليف»[55]، وكان هذا دأبه حتى توفي رحمه الله سنة (1189هـ/1776م)[56].

35 ــ مسعود التدغي :

هو مسعود بن الحسن التدغي، هَكَذا يعرف بنفسه في منتسخاته العديدة التي وقفت عليها في بعض خزائن سكتانة، وكان حيا سنة (1191هـ).

36 ــ أحمد بن محمد الاندوزالي :

من نساخ القرن (12هـ)، وقفت له على (شرح سعيد بن سليمان الكرامي) المتوفى (882هـ) على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ووقفت له كذلك على (مرشدة المبتدئين إلى معرفة ألفاظ الرسالة)، فرغ من نسخه يوم الخميس 21 رمضان عام (1194هـ).

37 ــ صالح بن إبراهيم المحجوبي :

حفيد العلامة علي بن أحمد الرسموكي، من تلاميذ الإمام العباسي، لازم التدريس والافتاء والنساخة بمدارس رسموكة «له خط حسن»[57]، وقف له العلامة المختار السوسي على عدة منتسخات، توفي أواخر القرن (12هـ).

38 ــ سعيد بن أحمد الجزولي :

هذا أحد الخطاطين المشهورين بالنساخة الجيدة في فاس ومكناس، أواخر القرن (12هـ). كان بارعا في الخط المشرقي، وهو رفيق الدراسة لابن قاسم الزياني، قال عنه : إنه كان من النساخين الذين يتقنون صناعتهم، ومن أجود المصححين، ويعرف بـ«الشليح»[58].

---

(55) **الحضيكيون**، ورقة ظ 11، مخطوط خاص.
(56) **المعسول**، ج 11، ص 304.
(57) **المعسول**، ج 14، ص 28.
(58) **الترجمانة الكبرى**، ص 61–62، ط محققة؛ **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 143–146.

39 ـــ عبد الله اخياط التملي :

من الفقهاء المعتنين بالنساخة بتارودانت في صدر شبابه وبداية أخذه عن الشيخ أبي العباس الهوزيوي.

وقفت في آخر الجزء الثاني من «**حاشية البنائي على الزرقاني**» أنه نسخ هذا المجلد لشيخه الهوزيوي سنة (1189هـ/1775م)، وهذا نص ذيباجة الختم بخط الناسخ اخياط :

«...انتهى النصف الثاني من حاشية العلامة البنائي على الشيخ عبد الباقي الزرقاني، جعلنا الله في زمرة الجميع، بجاه العدناني، على يد كاتب كراسين من أولها، وكراسين من آخرها، لشيخه المحب الفقيه الأسعد، سيدي أحمد بن عبد الله، راجيا منه دعاء في وقت الإجابة، أن يعلمه الله علما نافعا، وقلبا خاشعا، عبيد الله بن محمد الخياطي الروداني، في أواخر صفر عام (1189هـ/1775م). كان الله له»[59].

40 ـــ أحمد بن محمد الايوركي الجرفي :

من الفقهاء المذكورين بملازمة النساخة بمدرسة «إيمي أوكُشْتيم»، حيث كان مواظبا على التدريس والتعبد والتقييد. تخرج عن علماء «تامكَروت» وسوس، نسخ «**صحيح البخاري**» كله بخط يده، وغيره من الكتب. توفي عام (1212هـ/1797م)[60].

41 ـــ أحمد التهالي :

فقيه نحوي ماهر في القرآن والتفسير والطب، رحل إلى المشرق من أجل التحصيل والحج، وجال في شمال افريقيا، ومكث بتونس مدة طويلة تناهز خمسا وثلاثين سنة إلى أواخر القرن (12هـ).

وبعد رجوعه إلى سوس لازم التدريس بتازروالت أولا، ثم انتقل إلى تارودانت، وصاحب الشيخ الهوزيوي بها، وتصدى للتدريس والنسخ بمدرسة (مجمع

(59) مخطوطة بخزانة الإمام علي بتارودانت، تحت رقم (ك 20) ج 2.

(60) **الحضيكيون** ورقة 22؛ **المعسول**، ج 6، ص 24.

الأحباب)[61].

وذكر أبو زيد الجشتمي الذي عاصره وخالطه بتارودانت، أن للمترجم مكتبة حافلة، كلها من منسوخاته بخط يده[62]، وظل منكبا على التدريس ونسخ الكتب إلى أن توفي بتارودانت عام (1214هـ/1799م)[63].

42 ـ أحمد بن محمد الباز النظيفي :

من النساخ الذين تعددت منسوخاتهم، رافق الجشتمي في الأخذ عن الهوزيوي، وذكر أبو زيد أن أغلب نسخ (القاموس) و(الاحياء) المتفرقة بسوس من خطه. فقد عاشره الجشتمي مع أخياط وقال عنه : «عشيرنا، فنعم العشير»[64]. وفي أخريات أيامه لازم زاوية الكرباني حتى توفي سنة (1214هـ/1799م)[65].

43 ـ محمد بن أحمد بن عبد الله الايديكَلي :

محمد بن أحمد بن عبد الله الايديكلي، ذكر السوسي أنه كان معتنيا بالخط وانتساخ الكتب المختلفة بخزانته، شأنه شأن كثير من علماء سوس المجتهدين[66].

44 ـ محمد بن يحيا التملي :

من الفقهاء المذكورين بالنساخة أواخر القرن (11هـ) وأوائل الذي يليه، ذكر له المختار السوسي منتسخات عديدة[67] لم أقف عليها، توفي (1214هـ/1799م).

45 ـ الحسن بن علي بن أحمد المغارتي :

من المشتغلين بالنسخ في قبائل سكتانة ما بين (1207هـ) و(1250).

(61) **الحضيكيون**، ورقة 37.
(62) **نفس المصدر** والصفحة.
(63) **نفس المصدر** والصفحة.
(64) **الحضيكيون**، ورقة 26؛ **المعسول**، ج 11، ص 315.
(65) **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 176.
(66) **المعسول**، ج 17، ص 19؛ **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 181.
(67) **المعسول**، ج 17، ص 16؛ **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 176.

منتسخاته متفرقة في المكتبات الخاصة في منطقة سكتانة وطاطا. وهو تلميذ الفقيه عبد الرحمن بن محمد بن أحمد الولتي. نسخ لشيخه هذا عدة مؤلفات. توفي بعد (1250هـ) وقبل (1254). استفدت ذلك من منسوخاته التي وقفت عليها في الخزانة الرحمانية بتاليوين إقليم تارودانت.

46 ــ عمر بن محمد بن عبد الله الصديقي البوزيدي :

ناسخ مكثر من تالكجونت في القرن (13هـ)، اعتكف على نسخ الكتب للناس في مستقره بمدشر (سيدي بوزيد) بتالكَجونت.

وقفت له على منتسخات عديدة في الفقه والتوحيد والتصوف، ولا تكاد خزانة من خزائن (ايداوزداغ) تخلو من خط يده، ما بين (1213هـ) و(1268هـ).

47 ــ محمد بن علي السوسي...

هكذا ورد اسمه، نزل بسلا، فتولى بها التدريس والعدالة وعرف بذلك بين عدولها ومدرسيها، كما عرف بين الخطاطين المجيدين في العدوتين «ذو الخط الرائق، الذي لم يوجد له نظير في وقته»[68].

لما أراد السلطان مولاي سليمان أن تنسخ له كتب للخزانة السلطانية ويتخذ لذلك نساخا يقوم بتلك المهمة، أجرى بنفسه مباراة بين كافة الخطاطين المغاربة في عهده، وقارن بين خطوطهم، فاختار في الأخير خط هذا السوسي[69]، وصف محمد المنوني خطه بأنه «كامل الصناعة الهندسية»[70].

48 ــ محمد بن أحمد الازاريفي :

محمد بن أحمد بن محمد بن يحيا الازاريفي السوسي، ذكره السوسي من الخطاطين المجيدين لتذبيج الحواشي والطرر... نماذج من منسوخاته توجد في (خزانة أزاريف)[71].

---

(68) **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 166، نقلا عن كناشة المؤرخ السلاوي محمد بن علي الدكالي.
(69) **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 144-166.
(70) **نفس المصدر**، ص 167.
(71) **المعسول**، ج 8، ص 52-53.

49 ــ سعيد الواضلي السوسي :

من الخطاطين المغاربة المذكورين في بلاط السلطان مولاي سليمان ضمن العشرة الخطاطين المجيدين في عهده. نزل بفاس واشتهر بها[72].

50 ــ عبد الله أكَارحو :

من صلاح العلماء السوسيين، ونساخ الكتب، وصفه العلامة السوسي بأنه «جيد الفهم مستقيم العبارة»[73].

51 ــ محمد بن عبد الله الوزديني :

الفقيه المقرىء، والصوفي الولع بالذكر والنسخ للكتب لخزانته وقفت على محتويات خزانته في ملك ابنه. بمعية قريبه الأستاذ الصديق محمد أيت عبد المومن، ووجدت أغلبها من خط قلمه، وتعدُّ بالعشرات ما بين (1241هـ) و(1290هـ)، مما يدل على عنايته الفائقة بالنسخ والتدريس في مدشر (تاكْجْديت) بسكتانة إلى أن توفي أواخر القرن (13هـ) رحمه الله.

52 ــ إبراهيم بن عبد الله الجرفي :

أمين البقالين بفاس أواسط القرن (13هـ) كان مولعا بالنسخ خاصة تفاريق المصحف، وتحبيسها على مساجد قبيلته (أمُلن) وعلى أضرحة أوليائها، إلى جانب اشتغاله بالتجارة، طلبا للأجر والثواب[74].

53 ــ أبو بكر بن محمد الورحوي الهلالي :

أبو بكر بن محمد بن أحمد الورحوي الهلالي، هكذا يوثق اسمه في منتسخاته، كان من النساخ المذكورين سنة (1262هـ)، وقفت له على (قوانين الأحكام الفقهية) لابن جزي في التاريخ المذكور، وكتاب (فتح الجليل الصمد)، لأبي القاسم

(72) **الوراقة المغربية**، ص 170–181، نقلا عن جوهرة التيجان للزياني، مخطوطة توجد في الخزانة الملكية تحت رقم : 6778.

(73) **خلال جزولة**، ج 3، ص 210.

(74) **المعسول**، ج 6، ص 79.

ابن محمد الفيلالي، وهو عبارة عن شرح لأرجوزة في الفقه، نسخه سنة (1248هـ).

54 ـــ عبد الله بن منصور الوكَاري :

عبد الله بن منصور الوكَاري الازكَاري اليزيدي، هكذا يذيل اسمه في نهاية منسوخاته في غضون القرن (13هـ)، رأيت من نسخه مجموعا يحتوي على فتاوي سوسية، نسخه عام (1292هـ).

55 ـــ الحسن بن أحمد التاكَركَوستي :

فقيه معتن بالنسخ والوراقة في منتصف القرن (13هـ) وقفت له على آثار له في النسخ، وكان من المجيدين المتقنين.

56 ـــ محمد بن عبد الله الامكَوي الهشتوكي :

من الخطاطين المذكورين، أواسط القرن (13هـ)، ذكر محمد المنُّوني أنه ترك منتسخات عدة[75].

57 ـــ محمد الطالب الكَرني الروداني :

فقيه مذكور، وصانع مأثور بتارودانت في النساخة والوراقة والتسفير أواسط القرن (13هـ)، ورد ذكره في وثائق تلك الفترة موصوفا بالمؤذن والطالب الروداني[76].

58 ـــ محمد بن الحسن باكتيل :

من الفقهاء المتخصصين في تسفير الكتب والمجلدات، وكانت له يد صناع واتقان عجيب في تجليد الكتب، توفي سنة (1264هـ/1847م)[77].

---

(75) **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 173.

(76) **كناشة الأحباس منتصف القرن** (13هـ)، مخطوطة خاصة.

(77) **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 203، نقلا عن (نزهة الأبصار) للمشرفي.

59 ـ محمد بن إبراهيم السملالي :

هو محمد بن إبراهيم بن الحسن السملالي السوسي، المراكشي الدار جد قاضي مراكش ومؤرخها مؤلف «**الإعلام...**»، كان مشهورا بالخط والنساخة بمراكش في منتصف القرن (13هـ)[78]، نسخ كتبا كثيرة، خاصة منها كتب الحديث، كان حيا سنة (1265هـ/1849م)[79].

60 ـ إبراهيم بن أحمد الساضسي :

اسمه الكامل هو إبراهيم بن أحمد بن علي الساضسي، كان متصدرا للنساخة بتارودانت منتصف القرن (13هـ)، ما بين (1266هـ/1268هـ)، وله منتسخات عديدة في مكتبة «الإمام علي» بتارودانت.

61 ـ عبد الرحمن بن عبد الله الجشتمي :

العلامة الشهير، صاحب «**العمل السوسي**» و«**الحضيكيون**»، عرف بالنسخ والتكنيش في حياته مثل أبيه، كما سلفت الإشارة[80]، وهو نزيل «تِيِّيوْتْ»، وتوفي عام (1269هـ/1853م).

62 ـ الحسين بن الحاج الهوزالي :

الحسين بن الحاج الهوزالي الشريف الظفيري، من نساخ الكتب بتارودانت، وهو معاصر للساضسي المترجم في رقم (60) قبله.

63 ـ الحسين بن الطالب إبراهيم :

الحسين بن الطالب إبراهيم بن محمد ايدوش، من النساخ المذكورين مع الساضسي السابق الذكر من قصبة «تِيِّيوْتْ» أواخر القرن (13هـ)، له منتسخات عديدة بتارودانت وأحوازها، وخطه سوسي جيد.

---

(78) **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 168.

(79) **الاعلام**، ج 6، ص 309-313 للمركشي؛ **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 179.

(80) **الاعلام**، ج 8، ص 123-124؛ **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 182.

64 ـ محمد بن أحمد أكنسوس المراكشي :

هو الأديب والوزير الفقيه، والصوفي الشهير بمراكش في النصف الأخير من القرن (13هـ)، عده المنوني من كبار النساخ، لاستفراغه جهده وعِلمَه في تحقيق «**القاموس**» سنة (1271هـ/1851م)[81]، توفي رحمه الله سنة (1296هـ/1877م).

وقفت على رسائل له عديدة حبّرها بقلمه، كان يبعث بها إلى صديقه وحبيبه في الطريقة التيجانية، الفقيه عبد الله بن عبد الرحمن (واحمان) السكتاني، وإلى غيره من شيوخ الطريقة ومريديها في سكتانة ورأس الوادي، كما وقفت على مؤلفه «**الزنجفورية**» بخط يده من النوع المجوهر، من خزانة الأستاذ الصديق المرحوم محمد ابن إسماعيل رضا، بتاليوين رحمه الله، ما بين (1988) و(1991).

وقد كان العلامة اكنسوس بحق خطاطا ماهراً، كما كان أديبا بارعا عالي العبارة، رائق اللفظ جميل الصورة والمعنى[82].

65 ـ إبراهيم بن مسعود الاحشاشي التالكَجونتي :

فقيه من موسر (إحشاش) بتالكجونت، له منسوخات عديدة في قبيلته، في النصف الثاني من القرن (13هـ)، وقفتُ له على نسخة من (الفوائد الجميلة على الآيات الجليلة) للشوشاوي، فرغ من نسخه عام (1279هـ) و«**تقييد الإمالة**» للعلامة عيسى السكتاني نسخه سنة (1256هـ).

66 ـ محمد بن مَحمد العثماني الاغري :

من نساخ سكتانة في غضون القرن (13هـ)، له منتسخات كثيرة، وقفت منها على (الأجوبة الروضية) و(مختصر أمهات الوثائق)، فرغ من نسخ الأول عام (1281هـ)، ومن الثاني (1284هـ).

---

(81) **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 263.

(82) **محمد اكنسوس الأديب** : ديبلوم دراسات العليا للأستاذ محمد الحاتمي؛ رسائل وتقاييد في الخزانة الرحمانية بتاليوين.

67 ــ سعيد بن عبد القادر الدمسيري :

سعيد بن عبد القادر التافارتي الدمسيري، من النساخ المجيدين لعملية النسخ في قبيلة (دمسيرة)، في النصف الثاني من القرن (13هـ)، وقفت له على نسخة من مؤلف اعجلي في (رسم القرآن)، نسخه سنة (1285).

68 ــ عبد الله بن صالح التادرارتي :

تخرج من تارودانت على عبد الله اخياط الروداني، ومحمد بن أحمد التملي بلديه، اشتهر التدرارتي بالنسخ والخط الجميل، توفي سنة (1266هـ/1849م)[83].

69 ــ محمد بن محمد العثماني التاملي :

محمد بن محمد بن أبي مدين بن إبراهيم التاملي العثماني السوسي الأصل، الفاسي الدار، كان من الخطاطين والناسخين المشهورين الموصوفين بحسن الخط وجيد الضبط، توفي (1290هـ/1873م)[84].

70 ــ عبد الرحمن الصديقي البوزيدي التالكَجونتي :

من المولعين باستنساخ الكتب كابن عمه عمر بن محمد البوزيدي المذكور في رقم (46)، ذكر من بين فقهاء تالكَجونت المشتغلين بالنسخ إلى حدود سنة (1294هـ).

71 ــ محمد بن محمد بن إبراهيم الجشتمي :

من المتخرجين بالعلامة سعيد الشريف الكثيري، والأستاذ محمد أوعبو الهشتوكي، شارط مدة بمدرسة (إيكُونْكَا)، وله ولع بالوراقة والانكباب على النسخ خاصة كتب الحديث وكان ينسخ لأولاده الكتب الدراسية بمدرسة (أولاد سعيد) بهوارة. توفي عام (1295هـ)[85].

---

(83) **المعسول**، ج 10، ص 247، نقلاً عن روضة الافنان للاكراري.

(84) **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 246.

(85) **المعسول**، ج 6، ص 165-166.

72 ــ محمد الشلح الرباطي :

من أبناء سوس المستقرين بالرباط، حيث اشتهر بانكبابه الدائم على النسخ والمقابلة والتصحيح، خاصة لكتب الحديث والتصوف، توفي عام (1298هـ/1880م)[86].

73 ــ إبراهيم بن محمد الركَراكَي :

إبراهيم بن محمد الاعوربي الركَراكَي، ذَكَرَهُ العلامة محمد المختار السوسي بالانكباب على نسخ أمهات الكتب بخط جيد، واستمر في نشاطه إلى أواخر القرن (13هـ)[87].

74 ــ مبارك الكَطيوي :

فقيه صالح، أخذ عن أحمد بن محمد الضعيف التيمكْيدشتي، وعن ابنه الحسن ابن أحمد، ولازمهما للنسخ، وكان سريع اليد في النسخ[88].

75 ــ محمد بن محمد من بني يحيا :

بمنكب (إيمَادِيدْن)، كان نساخا مجيداً للكتب في مطلع القرن (14هـ)، رأيت له عدة آثار في خزائن تاليوين تم نسخها سنة (1300هـ/1883م).

76 ــ محمد بن أحمد التيوتي :

كانت له خطوط عديدة في خزائن سوس، وقفت له على بعض منها حبرها خلال سنوات (1314-1315هـ)، وكان من نساخ تارودانت المشهورين في صدر القرن (14هـ)[89].

---

(86) **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 246، نقلا عن الفتح الرباني في التعريف بالشيخ فتح الله البناني، ج 2، ص ...، مخطوط بالمكتبة الصبيحية بسلا.

(87) **المعسول**، ج 5، ص 322؛ **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 247.

(88) **خلال جزولة**، ج 3، ص 211، نقلا عن المشرفي.

(89) وثائق مختلفة بخط يد المترجم وقفت عليها بتارودانت.

77 ـــ إبراهيم بن محمد النصيلة السكتاني :

إبراهيم بن محمد بن إبراهيم النصيلة (به عرف) السكتاني كان من الخطاطين والنساخين المعتمدين في بلاط السلطان الحسن الأول، وله فيه تقدم وَصَدَارَة[90].

78 ـــ الحسن التازروالتي :

فقيه جيد النسخ، وكاتب حاذق، استقر زمنا عند القائد الكندافي يكتب له، وله خط جميل[91].

79 ـــ محمد بن علي الوركَاوي التناني :

محمد بن علي بن بوعزا الوركَاوي التناني، من عدول اداوتنان الغربية، وموثقيها المعروفين بالنساخة، كان ولعا بالتكنيش والنسخ وتحرير العقود.

ترجم له الكشطي في (مخطوطته) عن اداوتنان، وعنها نقل المنوني ما أورده عن المترجم هذا[92]، توفي النسّاخ المذكور عام (1328هـ/1911م). وقفت لهذا النساخ على محررات تجارية وعقود عدلية في (أوْرِير) بخط يده، وخطه من النوع المبسوط الجيد الأنيق[93].

80 ـــ العلامة عبد الله خرباش :

كانت له عناية مأثورة بالتعليم والمذاكرة والنسخ، فقد كان خصص للنساخة وقتا معلوما باستمرار، ينكب فيه على انتساخ الكتب التي يرغب فيها، وتحتاجها خزانته[94] توفي عام (1343هـ/1924م).

81 ـــ سعيد التناني :

من تلاميذ الشيخ الدرقاوي الحاج علي، لازمه مدة حياته، وكان خلال ذلك

---

(90) **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 236.

(91) **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 318.

(92) **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 250، نقلا عن (التعريف بالبلدة التنانية) للكشطي، مخطوط.

(93) وثائق للمعاملات التجارية بمركز أورير غربي أكادير.

(94) **المعسول**، ج 14، ص 215.

يشتغل بالنسخ لشيخه ولنفسه، وذكر السوسي[95] أنه هو الذي نسخ مخطوط (مجموع الأمير) التي ترجمه شيخه الدرقاوي إلى الأمازيغية، مع نساخ آخرين لازموا الزاوية منهم : الحسن الماسي، ومحمد الاكَماري[96]، توفي سنة (1343هـ/1924م).

82 ـ أحمد السوسي :

ذكره السوسي من الخطاطين النساخين، وقال : «له خط جيد، أعمله كل عمره في نساخة الكتب القيمة»[97] وعنه نقل المنوني ما ذكره عنه فيه كتابه[98] توفي سنة (1349هـ/1931م).

83 ـ أحمد بن مبارك الدشيري المعدري :

من المتفرغين للنسخ والمشارطة والتدريس مع الاكباب على نسخ الكتب، توفي عام (1350هـ/1931م)[99].

84 ـ محمد بن عبد الله الصوابي :

محمد بن عبد الله الاقاريض الصوابي، اشتهر بالمطالعة ونسخ الكتب إلى أن توفي عام (1352هـ/1933م)[100].

85 ـ محمد بن أحمد الرفاكي الاكراري :

من الأدباء والعلماء السوسيين المعتنين بنشر العلم تدريسا ونسخا وتأليفا... أجلى بقلمه في مجالات العلم والتاريخ بكتابه الصريح : (روضة الافنان في تاريخ الأعيان)، عرف بملازمة النسخ وهو يبلغ الثمانين، «كثير الانتساخ لكتب العلم

---

(95) المعسول، ج 15، ص 33.
(96) نفس المصدر، ص 34.
(97) رجالات العلم العربي بسوس، ص 220.
(98) تاريخ الوراقة المغربية، ص 307.
(99) طاقة ريحان، ص 73؛ تاريخ الوراقة المغربية، ص 307.
(100) رجالات العلم العربي بسوس، ص 118؛ تاريخ الوراقة المغربية، ص 307.

قلما تجده إلا ناسخا أو مطالعا»[101] ومن منتسخاته (سَرْحُ العيون) لابن نباتة[102] و(الأنيس المطرب) وهو آخر ما نسخ[103] توفي (1358هـ).

86 ـــ محمد بن الحسن الباهاوي :

من الخطاطين السوسيين المستقرين بتطوان، واشتهر بها خطاطا معاصرا شهيراً، أختير لكتابة المصحف الحسني بخطه المبسوط المرونق المزخرف عام (1387هـ/1967م)، وله منتسخات أخرى كثيرة[104].

خـلاصـة :

هذه نظرة عجلى عن الوراقة بسوس، توخينا فيها استجلاء بعض ملامح نشاط النساخة والنساخين، والتعريف ببعض من كانت له شهرة واسعة ممن لم يرد ذكرهم عند الأستاذ المنوني في كتابه المتقدم، مع ذكر بعض المراكز المشهورة بهذا النشاط في مختلف العهود، والتعرف على مواصفات في النساخة وتقاليده المتوارثة في المدارس العلمية العتيقة بين الطلبة والأساتذة، وبين رجال العلم والمعرفة العربية والإسلامية عموما وما يكتنف ذلك من عوامل عبر التواصل التاريخي المستمر بين الأشخاص أو المراكز الثقافية في سوس وفي الحواضر المغربية الكبرى، التي كان الكتاب يشكل في الصلات بينها الجانب الأكثر نشاطا إلى جانب الرحلة العلمية. وقد بذلنا جهد المستطاع، للإحاطة بما يمكن من الموضوع واستجلاء البوادر الأولى لحركة النسخ وتطورها عبر العصور الإسلامية، وسجَّلنا ما لمسناه من ضرورة القيام بتعميق دراسة الخط المغربي وإيجاد قواعد وموازين تنضبط على أساسها مختلف الخطوط.

وإذا كان في عملنا قصور، فإنما هو آت من توافر أسباب الاندثار وعوامل الطمس التي أصابت كثيرا من تراثنا. كما أن جل الشريحة الاجتماعية التي كانت تشتغل بهذه الحرفة لم تنل من عملها في الأغلب الأعم ما كانت تطمح إليه من

---

(101) **المعسول**، ج 13، ص 347.

(102) **المعسول**، ج 13، ص 343.

(103) **نفس المصدر**، ص 355.

(104) **تاريخ الوراقة المغربية**، ص 15-316.

اغتناء. بل أصاب الكثير منها نكد وفاقة كما عبر عن ذلك الشاعر الأندلسي محمد بن صارة المُرِّي بقوله :

أما الوِرَاقةُ فهي أنكدُ حِرفة
أغْصانُها وثمارُهَا الحِرْمانُ
شبَّهت صَاحِبَها بإبْرة خَائِطٍ
تَكسو العُراة وجِسمُها عَريان[105]

ومع ذلك فإن الخلاصة التي انتهينا إليها من خلال المصادر والمراجع تؤكد أن حرفة الوراقة والنسخ قد اسهمت في رفع صرح الحضارة العربية عاليا : بما نشرت من ثقافة متألقة عبر المخطوط وما خلدت من روائع الحرف.

(105) **صلة الصلة**، القسم الرابع، ص 61–62 ـــ طبعة محققة.

نماذج من مساهمات الغرب الإسلامي في الحروب الصليبية بالشام وما إليه

محمد المنوني
كلية الآداب ـــ الرباط

من مظاهر التضامن الإسلامي بين جناحي العروبة، مساهمة طوائف من مناطق الغرب الإسلامي في الدفاع عن بيت المقدس وما حواليه، ضدا على الحروب الصليبية أيام صلاح الدين الأيوبي، وقبله على عهد نور الدين الشهيد.

وللتوضيح فإن هذه المناطق المنوه بها، يغلب على النصوص أن تذكرها باسم المغرب، وإنما القصد بذلك إلى جهات من الأندلس أو المغرب الكبير.

ومن الملامح الأولى لهذه المساهمة، توافر عدد الأسرى من المجاهدين المغاربة، وذلك ما يبرزه ابن جبير[1] في هذه القولة :

«ومن جميل صنع الله ـــ تعالى ـــ لأسرى المغاربة بهذه البلاد الشامية الإفرنجية، أن كل من يُخرِج من ماله وحبه من المسلمين بهذه الجهات الشامية وسواها، إنما يعينها في افتكاك المغاربة خاصة، لبعدهم عن بلادهم، وأنهم لا مخلِّص لهم سوى ذلك بعد الله عز وجل...».

وعن المجاهدين الطلقاء من الأسرى يشنع المصدر ذاته، على الصليبيين في شأن الضريبة التي فرضوها على المغاربة خاصة لمّا يمرون بهم، ويبرز أن ذلك كان عقابا لهم من المسيحيين، وجزاءا وفاقا على ما حققه أبطال المسلمين، من استماتتهم في تحرير أحد الحصون من سيطرة الإفرنج، وهكذا يقول ابن جبير[2] :

(1) «الرحلة» مطبعة السعادة بمصر 1326/1908، ص 290.

(2) ص 283-284.

«... وأكثر المعترضين في هذا المكس المغاربة، ولا اعتراض على غيرهم من جميع بلاد المسلمين، وذلك لمقدمة منهم أحفظت الإفرنج عليهم، سببها أن طائفة من أنجادهم غزت مع نور الدين ـــ رحمه الله ـــ أحد الحصون، فكان لهم في أخذه غنى ظهر واشتهر، فجازاهم الإفرنج بهذه الضريبة المكسبة ألزموها رءوسهم...».

* * *

ويبدو أن أول تدخل مغربي في هذه الحروب الصليبية يصعد إلى عام 543/«1148»، وهو التاريخ الذي استشهد فيه الإمام المغربي يوسف بن دوناس الفندلاوي، دفاعا عن مدينة دمشق لما حاصرها الصليبيون[3]، وللتذكير، فإن فندلاوة من نواحي فاس.

* * *

ومن المجاهدين المغاربة مع صلاح الدين الأيوبي، قائد أحد أساطيله : عبد السلام المغربي، وكان موصوفا بالحَذْق في صناعته وشجاعته، وتوفي غريقا في حصار مدينة صور عام 1187/583[4].

ثم المؤرخ القيرواني عبد العزيز بن شداد، من رجال آخر القرن الهجري السادس، وقد هاجر إلى الشام ومات به، وكان من أمراء الجيش لذا صلاح الدين[5].

* * *

وقد كان للفاتح العربي صلاح الدين، تقدير خاص يعامل به بعضا من نخب المغاربة، ومن نماذجهم المؤرخ إليسع بن عيسى بن حزم الغافقي الجياني، وهو أول من خطب على منابر العبيديين بعد نقل الدعوة إلى العباسيين[6].

(3) **«معجم البلدان»** لياقوت، مطبعة السعادة بمصر، 401/6.
ـــ ذيل **«تاريخ دمشق»** لأبي يعلى، مطبعة الأباء اليسوعيين، بيروت، ص 298.
ـــ كتاب **«الروضتين»** للمقدسي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الجزء الأول، القسم الأول، ص 137-139؛

(4) **«تاريخ الكامل»** لابن الأثير، مطبعة ش أحمد الحلبي ومحمد مصطفى، 210/11.

(5) **«رحلة التجاني»**، المطبعة الرسمية، تونس، 1958/1378، ص 14، تعليق، وهو مؤلف **«الجمع والبيان في أخبار المغرب والقيروان»**.

(6) **«التكملة»** لابن الأبار، مطبعة روخس ـــ مجريط، رقم 2112، وهو مؤلف **«المغرب في محاسن المغرب»**، قال ابن الأبار : «وهو متهم في هذا التأليف».

ثم العالم الأندلسي أبو الحسن بن جميل : علي بن محمد بن علي المعافري المالقي، استوطن الشام وعرف هنالك بزين الدين، حسب ابن عبد الملك الذي يذكر عنه : «ولما افتتح صلاح الدين بيت المقدس، التمس إماما يكون خطيبه وصاحب الصلاة به، فأجمع من حضر هناك من العلماء والأفاضل المشار إليهم، على أنه لا أحق من أبي الحسن هذا بذلك المنصب، فقدمه لذلك»[7].

* * *

ومن المغاربة الذين هنأوا صلاح الدين بفتح بيت المقدس، أبو الفضل عبد المنعم بن عمر بن عبد الله الغساني الجلياني نزيل القاهرة، ومطلع قصيدته :

أبا المظفر أنت المجتبى لِهُدَى
أُخْرى الزمان على خُبْر بخِبرته[8]

ويقول في افتتاح قصيدة أخرى :

يا منقذ القدس من أيدي جبابرة
قد أقسموا بذراع الرب تدخله[9]

ثم كان مطلع تهنئة الرحالة ابن جبير :

أطلّت على أفقك الزاهر
سعود من الفلك الدائر

إلى أن يقول :

فتحت المقدّس من أرضه
فعادت إلى وصفها الطاهر
وجئت إلى قدسه المرتضى
فخلصته من يد الكافر

---

(7) «الذيل والتكملة» دار الثقافة، بيروت، السفر الخامس، رقم 627، وأصل هذا عند ابن خميس الأندلسي في تكملة «الإكمال والإعلام...» لخاله ابن عسكر المالقي.

(8) كتاب «الروضتين» المقدسي دار الجيل، بيروت : 103/2، وترجمة الشاعر في «الذيل والتكملة»، مصدر سابق، س 5، رقم 128.

(9) كتاب «الروضتين»، مصدر سابق، 151/2.

وأعليت فيه منار الهدى
وأحييت من رسمه الداثر[10]

* * *

وعن أصداء الحروب الصليبية داخل المغرب، نسجل تطلع المغاربة لتحرير بيت المقدس من وقت مبكر، ومن المهتمين بذلك من زمن بعيد عن تاريخ هذا الفتح، الإمام أبو الحكم بن برجان : عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال محمد اللخمي الأفريقي الإشبيلي، دفينُ مراكش عام 1141/536، وقد لوح في تفسيره عند طالعة سورة الروم، إلى تاريخ فتح بيت المقدس عام 1187/583.

ثم أوضح ما غمض من إشارة ابن برجان، أبو زكرياء : يحيى بن أبي الحجاج اللّبْلي الأصل، المراكشي النشأة، المتوفى حدود 590هـ أو بعدها بقليل، قال عنه ابن الزبير[11] : «وهو الذي استخرج من تفسير أبي الحكم بن برجان ـــ من كلامه على سورة «ألم غلبت الروم» ـــ فتح بيت المقدس في الوقت الذي فتح فيه على المسلمين، وحقق وعين ما كان أغمض فيه ابن برجان وأبهم، ووقف عليه المنصور فبقي مرتقبا له ومعتنيا ـــ في نفسه ـــ به، حتى كان ذلك على حسب ما قاله، فأمر أن يحضر مجلسه ويرتسم في جملة طلبته».

ولنقف ـــ قليلا ـــ عند الفقرة الأخيرة من كلام ابن الزبير، لنرى مدى اهتمام يعقوب المنصور بهذا الفتح، حتى نظم مستخرج تاريخه بين أهل مجلسه العلمي، فتضف هذه الملاحظة إلى ملف العلاقات بين المنصور الموحدي وصلاح الدين الأيوبي.

ومما يتصل بهذا المساق، الاستبشار الذي عم المسلمين بمنطقة الغرب الإسلامي، ابتهاجا بما تم من فتح بيت المقدس، وذلك ما يجلّيه ابن عبد الملك[12] وهو يترجم للرحالة ابن جبير :

«ولما شاع الخبر المبهج المسلمين جميعا حينئذ بفتح بيت المقدس... كان ذلك

---

(10) **المصدر نفسه** : 2/105-106.

(11) «**صلة الصلة**»، الطبعة الاقتصادية، الرباط، رقم 370.

(12) «**الذيل والتكملة**»، مصدر سابق، س 5/605-606.

من أقوى الأسباب التي بعثته (ابن جبير) على الرحلة الثانية... قال : وقضى الله برحمته لي بالجمع بين زيارة الخليل عليه السلام، وزيارة المصطفى ﷺ، وزيارة المساجد الثلاثة، في عام واحد متوجها، وفي شهر واحد منصرفا».

* * *

وإلى هنا نذيل بفقرة لمحيي الدين ابن العربي الحاتمي المرسي الأصل، وفيها يبرز رؤيته لبيت المقدس قبل تحريره، فيدعو إلى مقاطعة زيارته مادام يرزح تحت الحكم الصليبي، وبعد مقدمة مطولة يخلص إلى هذا النداء :

«... لهذا حجّرنا في هذا الزمان على الناس زيارة بيت المقدس والإقامة فيه، لكونه بيد الكفار، فالولاية لهم والتحكم في المسلمين، والمسلمون معهم على أسوإ حال، نعوذ بالله من تحكم الأهواء، فالزائرون ــ اليوم ــ البيت المقدّس والمقيمون فيه هن المسلمين، هم الذين قال الله فيهم : ﴿ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا﴾»[13].

(13) الباب الأخير من «**الفتوحات المكية**»، المنشور على حدة بالمطبعة الميرية بمكة المكرمة، ص 22.

المصطلحات التعليمية في الأندلس
(خلال خمسة قرون)

محمد فارس الجميل
جامعة الملك سعود ـــ الرياض

المقدمة :

تفرد تاريخ الأندلس الحضاري ببعض الخصائص التي جعلته يختلف بعض الشيء عن تاريخ المشرق. ومن أبرز الجوانب الحضارية ذات الخصوصية في التاريخ الأندلسي، الجانب العلمي والثقافي. وقد كتب كثير في هذه الموضوعات إلا أنه لايزال هناك الكثير من القضايا التي لم يتطرق لها الدارسون، وهي في نظر الباحث جديرة بالدراسة، ومنها على سبيل المثال : المصطلحات التعليمية في الأندلس.

إننا نجهل كثيراً من تلك المصطلحات واستخداماتها، ونجهل كذلك زمن ظهورها على مسرح النشاط العلمي والثقافي السائد في تلك الفترة. إن الدارس في التاريخ الأندلسي كثيرا ما يصادف مصطلحات مثل : «أدب بالقرآن» أو «كان مؤدباً بالقرآن» أو «أدب بالعربية» أو «كان مؤدباً بالعربية» أو «أدب بالحساب» أو القول كذلك : «علم بالقرآن» و«معلماً بالقرآن» أو «كان يعلم بالقرآن» و«علم بالعربية» و«كان معلماً بالعربية» أو «كان يعلم بالعربية واللغة والشعر» والقول أيضاً «أسمع الحديث» أو «روى الحديث».

وكذلك الأمر بالنسبة للإقراء، فكثيراً ما نعثر على تعبير «أقرأ القرآن» و«أقرأ العربية والآداب» ونلاحظ أيضا شيوع مصطلح «درس» كالقول مثلا : «درس الفقه» و«درس العربية» و«درس علوم اللسان» أو «درس العربية والآداب» والقول أيضاً : «فلان المكتب» أو «أكتب القرآن» وهكذا.

إن أكثر هذه المصطلحات مفقود من مصادر تراجم المشارقة، بينما هي علامة بارزة في التراجم الأندلسية.

لهذا، فإن الدراسة الحالية تهدف إلى التعرف على تلك المصطلحات ومدى شيوعها في حياة الأندلس العلمية والثقافية. ولزيادة التعريف بها وإيضاحها، يلزم التعريف ببعض من مارسوا النشاط التعليمي في الأندلس، وذلك من خلال الوظائف التعليمية التي كانت مزدهرة آنذاك.

وستشمل هذه الدراسة خمسة قرون من تاريخ الأندلس، ابتداءً بالقرن الثالث الهجري، حين ولاية عبد الرحمن الحكم الأوسط (206هـ)، وهو العصر الذي بدأت فيه مصطلحات التعليم بالظهور بصورة واضحة، وانتهاء بمنتصف القرن الثامن الهجري، الذي ضعف فيه الوجود العربي المؤثر في الأندلس، حيث بقي محصوراً في مملكة غرناطة وما حولها، مما نتج عنه هجرة الكثير من رجال العلم وطلابه الأندلسيين إلى المغرب الأقصى وبقية مناطق الشمال الإفريقي.

أما الوظائف التعليمية فهي :

1) التأديب 2) الإسماع 3) الإقراء 4) التدريس 5) التعليم 6) التكتيب.

وسنتناول بالتفصيل كل وظيفة من هذه الوظائف وما يندرج تحتها من مصطلحات تعليمية.

أولاً : التأديب :

«الأدب، الذي يتأدب به الأديب من الناس، سمي أدبا لأنه يأدب الناس [الذين يتعلمونه] إلى المحامد وينهاهم عن المقابح...»[1].

والأدب «أدب النفس والدرس. والأدب، الظرف وحسن التناول... وأدّبه فتأدّب : علّمه»[2].

---

(1) أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، **تهذيب اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون وآخرين، (القاهرة : الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1964-1975م)، 209/14.

(2) جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (بيروت : دار صادر، د:ت)، 206/1، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، الطبعة الأولى (بيروت : مؤسسة الرسالة، 1406هـ)، ص 75. =

والذين اشتغلوا بالتأديب في الأندلس كثيرون وسنقتصر على الإشارة إلى بعضهم، فمن الذين اشتهروا بالتأديب : عُبادل بن عمر (ت 339هـ) من أهل إستجة[3]، «وكان يؤدب بالقرآن»[4]، وأحمد بن قزلمان المؤدب (ت 377هـ)، من أهل قرطبة، حافظا للفقه على مذهب مالك، «وكان يؤدّب بالقرآن»[5]. ومن قرطبة أيضا محمد بن خليفة البلوي المؤدب (ت 392هـ)، رحل حاجا وسمع من بعض العلماء ثم انصرف إلى الأندلس «فلزم التأديب بالقرآن»[6]. ومن أهل بجّانة[7] محمد بن أحمد العيشي المعروف بابن الخلاص (ت 394هـ)، كان حافظا للحديث «وأدب بالقرآن»[8]. ومحمد بن سعيد الأموي (ت 429هـ) من أهل قرطبة، كان «يؤدب بالقرآن» وكانت عنايته بنقل العلم عظيمة، ونسخ أكثر روايته بخطه[9].

وتشير بعض المصادر إلى أن مصطلح التأديب لم يكن مقتصرا على القرآن الكريم، بل تعداه إلى بعض العلوم الأخرى، حيث اشتهر عدد من العلماء الذين مارسوا عملية التأديب في أكثر من علم، منهم :

حسين بن فتح، من سكان إشبيلية، وكان «مؤدبا بالقرآن» وله بصر بالغريب

= وانظر : إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح**، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثالثة (بيروت : دار العلم للملايين، 1404هـ)، 86/1.

(3) إستجة (Ecija) بين القبلة والمغرب من قرطبة، بينهما مرحلة كاملة وهي مدينة قديمة.. انظر : محمد بن عبد المنعم الحميري، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق إحسان عباس (بيروت : مكتبة لبنان، 1975م) ص 53.

(4) عبد الله بن محمد الأزدي المعروف بابن الفرضي، **تاريخ علماء الأندلس**، تحقيق إبراهيم الأبياري، الطبعة الأولى (بيروت : دار الكتاب اللبناني 1413-1404هـ)، 571/2.

(5) ابن الفرضي، 114/1.

(6) ابن الفرضي، 790/2.

(7) بجّانة (Pechina) «بفتح الباء وبعدها جيم مفتوحة مشددة بعدها ألف وبعد الألف نون، مدينة بالأندلس كانت في قديم الدهر من أشرف قرى أرش اليمن، وإنما سمي الإقليم أرش اليمن لأن بني أمية لما دخلوا الأندلس أنزلوا بني سراج القضاعيين في هذا الإقليم...» الحميري، ص ص 79-80.

(8) ابن الفرضي، 795/2.

(9) خلف بن عبد الملك بن بشكوال، **الصلة** (القاهرة : الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966م)، 171/2-172.

والنحو والشعر[10]، وأبو عبد الله محمد بن عبد الله المكفوف المعروف بابن الأصفر، «كان مؤدبا بالقرآن والشعر والحديث والنحو»[11]، وأبو محمد فرح بن قزلمان، «كان مؤدبا بالعربية، وكان الأغلب عليه علم النجم»[12]، وعثمان أبو عمرو المورروري، «كان مؤدبا بالعربية» في حاضرة إشبيلية[13]، وكذلك سعيد بن قدامة البلوطي «كان مؤدبا عالما بالعربية» وكان يميل إلى مذهب الكوفيين[14]، وأبو القاسم عبد الوهاب بن يونس (توفي بعد 300هـ)، «كان مؤدبا بالعربية جيد القياس فيها»[15].

أما محمد بن سليمان الأنصاري النحوي (ت 326هـ)، فكان «مؤدبا بالنحو وكان مقرئا»[16]، وكذلك عبد الله بن حرب الكلابي النحوي (ت 334هـ) من أهل قرطبة، «كان مؤدبا بالعربية»[17] ومن أهل قرطبة أيضا سعيد بن قدامة بن عبد الوارث القيسي (ت 348هـ) «كان مؤدب عربية وكُتِبَ عنه»[18]، وعبد الله بن تمام بن أزهر الكندي، من أهل قرطبة (ت 373هـ)، رحل حاجا وحاول هناك علم الحساب والفرض، «وكان مؤدبا بالحساب»[19]. وحدّث وكُتِبَ عنه، وكَتَب عنه ابن الفرضي. ومن أهل قرطبة، محمد بن مسعود الخطيب (ت 379هـ)، كان خطيبا نحويا شاعرا، «أدب بالعربية زمنا»، ثم صار يخطب بين يدي المستنصر بالله أمير المؤمنين[20]. وولي القضاء ثم تولى الصلاة في جامع

(10) ابن الفرضي، 207/1.

(11) محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي، **طبقات النحويين واللغويين**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية (القاهرة : دار المعارف، د : ت)، ص 303.

(12) الزبيدي، ص 308.

(13) الزبيدي، ص 293.

(14) الزبيدي، ص 299.

(15) الزبيدي، ص 305.

(16) ابن الفرضي، 696/2-697.

(17) ابن الفرضي، 391/1.

(18) ابن الفرضي، 305/1.

(19) ابن الفرضي، 408/1.

(20) المستنصر بالله : هو أمير المؤمنين المستنصر بالله الحكم بن عبد الرحمن، حكم الأندلس خمس عشرة سنة وبضعة أشهر. (350-366هـ) انظر : ابن الفرضي، 31/1-32.

الزهراء[21]. ويظهر من هذا النص أن بعض المؤدبين لا يلبث طويلاً حتى يرتفع شأنه العلمي وتتحسن حاله الاجتماعية فيتولى القضاء والصلاة في جامع مشهور كجامع مدينة الزهراء.

ومن قلعة أيوب[22] إبراهيم بن لُب بن إدريس التجيبي (ت 454هـ) كان متقدما في علم الفرائض والعدد والهندسة وكان له نفوذ في علم العربية وقد «أدب بها بطليطلة»[23]. ومن أهل مرسية أحمد بن محمد بن صامت توفي بعد سنة 590هـ، «كان يؤدب بالقرآن، ويعلم بالحساب والعربية»، وقد حدّث وأخذ عنه[24]. أما أحمد بن عبد الله بن الحسن الأنصاري (ت 652هـ)، فكان ذا قدرات علمية كثيرة، أقرأ ببلده القرآن، ودرّس الفقه، وأسمع الحديث «وأدّب بالعربية»[25]. ويلاحظ في هذه الترجمة التأكيد على بعض المصطلحات كالقول : أقرأ القرآن، درَّس الفقه، أسمع الحديث، وأدب بالعربية. وواضح من التفرقة في استخدام هذه المصطلحات أنه قد لا يكون من المناسب القول إن فلاناً أدب بالفقه أو أسمع العربية أو أقرأ الحديث.

ومن ذوي الكفاءات المتعددة كذلك، أبو الأصبغ عثمان بن إبراهيم البرشقيري، كان عالما بالعربية والحساب «مؤدبا بهما»، وكان حاذقا بالنجامة، شاعرا صالح الشعر، وله تأليف في النحو[26]. ومحمد بن عبدون الجبلي، إضافة إلى مهارته

(21) ابن الفرضي، 769/2.

(22) قلعة أيوب (Calt ayud) بالأندلس بالقرب من مدينة سالم، وهي مدينة رائعة البقعة وبها يصنع الغضار المذهب ويتجهز به إلى كل الجهات وهي قريبة من مدينة دروقة، الحميري، ص 469.

(23) محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي المعروف بابن الأبار، **التكملة لكتاب الصلة**، تحقيق إبراهيم الأبياري، الطبعة الأولى (القاهرة وبيروت : دار الكتاب المصري والكتاب اللبناني، 1410هـ)، ص ص 176-177.

(24) ابن الأبار، **التكملة**، ص ص 218-219.

(25) إبراهيم بن علي بن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور (القاهرة : مكتبة دار القرآن، د:ت)، 203/1-205.

(26) الزبيدي، ص 308.

الطبية، «كان مؤدبا بالحساب والهندسة»، وله في التكسير كتاب حسن[27]. أما أبو بهلول الخثعمي، فقد «كان مؤدبا بالنحو والشعر»، وكان حسن الخط جيد الضبط، سكن إشبيلية حتى وفاته[28].

هذه أمثلة قليلة تبرز لنا بوضوح هيمنة مصطلح التأديب وخاصة ما نُص عليه بعلم من العلوم كقولهم : يؤدب بالقرآن أو يؤدب بالعربية أو الحساب أو غيرها وقد ارتبطت عملية التأديب لدى الأندلسيين في غالب الأحوال بين المؤدب ووالد المتأدب أو ولي أمره، أي بين المعلم ووالد المتعلم بعقد ينظم العلاقة بين الطرفين، وما أكثر النصوص التي تشير إلى تلك العقود، وهي كثيرة الشيوع في الأندلس ونادرا ما نسمع عنها في بلاد المشرق، ومن الأمثلة على ذلك صيغة عقد بين طرفين على تعليم القرآن وهذا نصه :

«استأجر فلان بن فلان فلاناً المؤدب بكذا وكذا دينارا من صفة كذا، قبضها فلان المعلم ليعلم ابن فلان هذا، المسمى كذا جميع القرآن، وقد عرف فلان هذا المستأجر هذا الصبي، ووقف على مقدار نباهته»[29].

والذي يوحي لنا به هذا النص هو أن التأديب بالقرآن يقصد به تعليم القرآن،

---

(27) صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، تحقيق حياة العيد بو علوان، الطبعة الأولى (بيروت : دار الطليعة، 1985م) ص ص 191-192، سليمان بن حسان الأندلسي المعروف بابن جلجل، **طبقات الأطباء والحكماء** ويليه **تاريخ الأطباء والفلاسفة**، تأليف إسحاق بن حنين، تحقيق فؤاد سيد، الطبعة الثانية (بيروت : مؤسسة الرسالة، 1405هـ)، ص 115.

(28) الزبيدي، ص 292.

(29) خوليان ريبيرا، التربية الإسلامية في الأندلس : أصولها المشرقية وتأثيراتها الغربية، ترجمة الطاهر أحمد مكي، (القاهرة : دار المعارف، د:ت) ص 173.

لم يكن بإمكان الباحث استخدام الوثائق التي سبق وأن استخدمها خوليان ريبيرا في بحثه حيث أن بعضها لايزال مخطوطا، أما المحقق منها مثل : الوثائق والسجلات لابن العطار فليس فيها ما يخدم الغرض ولو أن الدكتور محمد عبد الحميد عيسى صاحب كتاب : **تاريخ التعليم في الأندلس**، قد أشار في كتابه في أكثر من مناسبة إلى وثائق ابن العطار ولكن بعد الرجوع إليها تبين أنها لا تحوي شيئا ذا علاقة بمصطلحات التعليم أو أجور المعلمين.

انظر : محمد عبد الحميد عيسى، تاريخ التعليم... حواشي الصفحات : 478، 480، 482، 483.

وأن من يقوم بتعليم القرآن يدعى المؤدب. ويلاحظ في النص السابق أن مصطلحي المؤدب والمعلم استعملا ليؤديا نفس الغرض وهو التعليم.

وجاء في صيغة عقد آخر ما نصه :

«وثيقة استئجار مؤدب عربية...

استأجر فلان بن فلان فلان بن فلان المؤدب، لتعليم ابنه فلان سنة، أولها شهر كذا من سنة كذا، النحو، ويملي عليه الرسائل ومخاطبات البلغاء وتوقيعات الأمراء، ويرويه من الشعر الجاهلي والإسلامي الشعر الحسن، السليم من وصف الخمر والخنا وقبيح الهجاء، بكذا وكذا، دفع فلان شطر هذه العقدة إلى المؤدب فلان، وقبضها منه، وأبرأه منها...»[30].

وهذا النص يكشف لنا جانبا من المنهج المتبع في التأديب في الأندلس آنذاك، كما يكشف لنا عن المعنى المقصود بمؤدب العربية ألا وهو الذي يقوم بتعليم الأدب العربي كما هو معروف لدينا اليوم. ويستفاد من الوثيقة السابقة أيضا أن ولي أمر التلميذ هو الذي يقوم في بعض الأحيان باختيار العلوم التي يرغب لابنه في تعلمها (!).

وهكذا يتبين لنا من النصوص السابقة معنى المصطلح التعليمي الأندلسي، كالقول : يؤدب بالقرآن أو يؤدب بالحساب أو يؤدب بالعربية أو مؤدب عربية فالمقصود من هذا كله فيما يظهر التعليم، تعليم القرآن أو تعليم العربية، وقد أشرنا آنفا إلى طرف من منهجها.

من النصوص الأخيرة يتضح للقارىء أن مصطلح التأديب يشمل كذلك العلوم العقلية كالحساب والهندسة تماما كما يشمل العلوم النقلية كالنحو والشعر وغير ذلك من العلوم.

والأمر الجدير بالإيضاح هو أن تواريخ وفيات بعض من ذكروا هنا ممن اشتغلوا بالتأديب في علم من العلوم تدل على أن هذا المصطلح قد بدأ بالظهور في الأندلس

---

(30) ريبيرا، التربية... ص 173. وقد كتب ابن الحاج فصلا قيما عن المؤدب وتأديب الصبيان في كتابه النفيس : **المدخل**، انظر : أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد العبدري الشهير بابن الحاج، **المدخل** (د: م، دار الفكر، 1401هـ) 2/305-334.

ربما في القرن الثالث الهجري تقريبا واستمر في الاستخدام جنبا إلى جنب مع المصطلحات الأخيرة التي سيشملها البحث.

ومن الملاحظ أنه منذ أوائل القرن السادس الهجري أخذ مصطلح التأديب في الأندلس يعني التعليم على إطلاقه كالقول : أن فلاناً تأدب بفلان، وقد جاء في أحد مصادر تلك الفترة أن أبا عبد الله بن سعيد الداني، روى عن أحمد بن خلف اليحصبي (ت بعد 522هـ) «وتأدب به في الحساب»[31] وهذا يعني أنه تعلم على يديه علم الحساب. وأن أحمد بن علي الأنصاري (ت 645هـ) من مالقة تأدب بأبي عبد الله بن أيوب بن نوح في الكثير من النحو واللغات والآداب والأشعار ودواوين علوم القرآن[32] أما علي بن أحمد بن يوسف، فقد روى عن أبي عبد الله حميد وتأدب به في «كتاب سيبويه»[33].

وفي نفس هذه الفترة أي القرن السادس الهجري يلاحظ التلازم بين مصطلحي (تأدب وتفقه) فإن محمد بن سعادة الأنصاري من بلنسية (ت 531هـ) تأدب في العربية بأبي العباس الكفيف وتفقه بأبي الوليد الوقشي[34]. وأن عبد الله بن خلف بن فرقد القرشي (ت 576هـ) من إشبيلية تفقه بأبوي عبد الله بن الحاج وابن المناصف، وتأدب بأبي الوليد مالك العتبي[35] ومحمد بن منذر الأزدي من إشبيلية (ت 615هـ) تفقه بالزاهد أبي عبد الله بن أحمد بن المجاهد وتأدب بأبي إسحاق بن محمد بن ملكون[36].

(31) محمد بن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصل والصلة**، تحقيق محمد بن شريفة (بيروت : دار الثقافة، د.ت)، السفر الأول، القسم الأول والثاني، السفر الأول، القسم الأول، 105/1.

(32) المراكشي، **الذيل والتكملة**، 321/1–322.

(33) المراكشي، **الذيل والتكملة**، السفر الخامس، تحقيق إحسان عباس (بيروت : دار الثقافة، د:ت) 1/5 ص 171.

(34) المراكشي، **الذيل والتكملة**، السفر السادس تحقيق إحسان عباس، الطبعة الأولى (بيروت : دار الثقافة، 1973م) 201/6.

(35) المراكشي، **الذيل والتكملة**، السفر الرابع، تحقيق إحسان عباس (بيروت : دار الثقافة، د:ت)، 223/4–224.

(36) المراكشي، **الذيل والتكملة**، السفر الأول، القسم الأول، 321/1–322.

والذين نذروا أنفسهم للتأديب بالأندلس سواء بأجر أو احتسابا من الكثرة بمكان وليس من الضروري تقديم ثبت كامل بأسمائهم، لذلك فسيكتفى هنا بالإشارة إلى بعضهم للتدليل على رواج صناعة التأديب في الأندلس خلال عصورها الزاهرة.

وقد صُنف المؤدبون إلى مجموعتين رئيسيتين هما :

1 ــ مؤدبو الخاصة، 2 ــ مؤدبو العامة والكتاتيب.

1 ــ مؤدبو الخاصة :

المقصود بمؤدبي الخاصة المؤدبون الذين تولوا تعليم أبناء الطبقة الحاكمة ومن في حكمهم من أبناء القادة ورجال الإدارة، ويأتي على رأس هؤلاء المؤدبين : سوار بن طارق مولى الأمير عبد الرحمن بن معاوية، حج ودخل البصرة، ولقي الأصمعي ونظراءه، وانصرف إلى الأندلس، وأدب الحكم (ت 206هـ)[37]. ومحمد بن عبد الله، والد مضر بن محمد الخازن، من أهل قرطبة، رحل إلى المشرق وقرأ القرآن على عثمان بن سعيد المعروف بوَرْش، واستأدبه الحكم بن هشام لبنيه، وكان عالما بالقرآن بصيرا بالعربية[38]. ومن أهل قرطبة كذلك عثمان بن المثنى، رحل إلى المشرق واتصل بعلماء الحديث والعربية وقرأ على أبي تمام حبيب بن أوس ديوان شعره وأدخله الأندلس رواية عنه، وأدب أولاد الإمام عبد الرحمن ابن الحكم (ت 238هـ)، وأولاد محمد [بن عبد الرحمن] المتوفى سنة 273هـ[39]. وهشام بن الوليد الغافقي (ت 317هـ)، من أهل قرطبة، كان عروضيا نحويا، وأدب أمير المؤمنين عبد الرحمن بن محمد (ت 366هـ)[40]. ومن الذين كان لهم شرف تأديب أمير المؤمنين عبد الرحمن الناصر، محمد بن محمد ابن أرقم، وكان من أهل العلم بالعربية واللغة والكلام في معاني الشعر، وكان أبوه يؤدب أبناء

(37) الزبيدي، ص 257، أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس (بيروت : دار صادر، 1388هـ)، 46/2.

(38) ابن الفرضي، 634/2.

(39) ابن الفرضي، 513/2.

(40) الزبيدي، ص 284، ابن الفرضي، 891/2.

الخلفاء[41]. وممن أسهم في تأديب أبناء أمير المؤمنين الناصر لدين الله، دَرْوَد، عبد الله بن سليمان بن المنذر المكفوف (ت 324هـ)، وكان له حظ جزيل من العربية ويقرض الشعر ويمدح الملوك[42]. وكذلك عثمان بن نصر بن عبد الله المصحفي المؤدب (ت 325هـ) من أهل قرطبة أدب المستنصر بالله، وكان ذا سمت وعدالة[43]. وممن أدب أمير المؤمنين الحكم المستنصر بالله، محمد بن إسماعيل النحوي المعروف بالحكيم (ت 331هـ)، من أهل قرطبة، أخذ الحديث عن كبار المحدثين بالأندلس، وكان عالما بالنحو والحساب، دقيق النظر[44]. وممن اشتغل بالتأديب لدى الأسرة الحاكمة محمد بن يحيى الرباحي (ت 358هـ)، كان حاذقا بعلم العربية، دقيق النظر فيها، رحل إلى المشرق، ثم عاد إلى قرطبة ولزم التأديب بها في داره فأقبل الناس عليه ثم استأدبه أمير المؤمنين الناصر لولده المغيرة، ثم خدم أمير المؤمنين المستنصر ربما في خزانة كتبه حيث كان يشتغل لديه «في مقابلة الدواوين والنظر فيها..»[45]. وممن استأدبه الناصر لدين الله لابنه المغيرة، أصبغ المؤدب، من أهل الحذق بالعربية والعلم بمعاني الشعر، وقد أحمد في تأديبه[46].

ومن إشبيلية محمد بن حسن الزبيدي (ت 379هـ)، سكن قرطبة، ونال بها جاها عريضا، واستأدبه المستنصر بالله لابنه هشام[47] (ت 403هـ) وقدمه لأحكام القضاء بموضعه، ثم قدمه إلى خطة الشرطة[48]. ومرة أخرى يتبين لنا

---

(41) الزبيدي، ص 282-284.

(42) الزبيدي، ص 298.

(43) ابن الفرضي، 517/2، انظر : ابن الأبار، **الحلة السيراء**، تحقيق حسين مؤنس، الطبعة الأولى، (د.م، دار الكتاب العربي، 1963م)، ص ص 257-259.

(44) ابن الفرضي، 707/2.

(45) الزبيدي، ص ص 310-314.

(46) الزبيدي، ص 305.

(47) ذكر محمد أبو الفضل إبراهيم في مقدمة تحقيقه **لطبقات النحويين واللغويين** للزبيدي : أن الحكم المستنصر استدعى أبا بكر الزبيدي من إشبيلية لتأديب ولي عهده المستنصر، ص 3، ولاشك أن هذا سهو وقع فيه الأستاذ أبو الفضل وإلا فهو يعرف أن ولي عهد الحكم هو الأمير هشام.

(48) ابن الفرضي، 768/2، المقري، نفح... 74/3-75.

أن المؤدب الطموح قد تدفعه مؤهلاته العلمية إلى تولي بعض المناصب الهامة في الدولة كولاية القضاء أو الشرطة، وليس بالضرورة أن يبقى أبداً مرتبطاً بالتأديب.

وممن تولى تأديب الخاصة والعامة أحمد بن نافع من قرطبة : كان أديباً متفننا في علوم اللسان العربي، أدّب به طويلاً، للخاصة والعامة، ثم قصر على تأديب الوصفاء بالقصر»[49] إن ظاهرة مؤدب وصفاء القصر تكاد تكون نادرة وقلما تشير إليها مصادر التاريخ الأندلسي.

وعلي بن محمد بن يوسف الفهمي، من قرطبة، لم يقتصر تأديبه على الرجال بل تعداه إلى النساء، فقد اتخذه المنصور عبد المؤمن بن علي (ت 558هـ) لتعليم أولاده وبناته، ونال من جراء ذلك جاها عريضاً وثروة طائلة[50]. ومن الذين أدبوا النساء، محمد بن أحمد الأنصاري (ت 653هـ)، قال عنه المراكشي : «كان خاتمة المقرئين المجودين، ثابر على الإكتاب وتأديب النساء»[51].

وبطبيعة الحال فإن التأديب في القصور في الأندلس لم يكن مقصورا على أبناء الأسرة الأموية الحاكمة بل تعداه إلى طبقة الحاشية والوجهاء وأعيان المجتمع، فأصبح أبناؤهم يتعلمون على يد مؤدب خاص أو معلم خاص.

ومن الذين اشتغلوا بالتأديب عند هذه الطبقة، أبو عمر يوسف البلوطي (ت 334هـ)، كان حافظا للغة وذا حظ من العربية، وأدب عند الحديريين ــ إحدى الأسر الرفيعة بالأندلس ــ وكان يُقرأ عليه كتاب الأدب وكتاب يعقوب [بن السكيت] في المنطق ونحو ذلك من كتب اللغة[52]. ومنهم أبو العباس وليد بن عيسى الطبيخي (ت 352هـ)، كان ذا علم باللغة والشعر وكان له حظ من علم العربية وتنافسه الملوك فلم يؤدب إلا عند الجلة وكان خيرا دينا[53]. وحسين بن الوليد بن نصر من أهل قرطبة، (ت 390هـ) كان نحويا عالما بالعربية، رحل إلى المشرق وأقام بمصر أعواما، ثم انصرف إلى الأندلس

(49) المراكشي، **الذيل والتكملة**، 1/1، ص 543.
(50) المراكشي، **الذيل والتكملة**، 1/5، ص ص 399–400.
(51) المراكشي، **الذيل والتكملة**، 2/5، ص ص 588–589.
(52) الزبيدي، ص 298.
(53) الزبيدي، ص 304.

فاستأدبه المنصور [بن أبي عامر] (ت 393هـ) لبنيه وقربه من صحبته وكان شاعرا كثير المدح له، وله حظ في علم الكلام، وتوفي بطليطلة غازيا[54]. ومحمد بن عطاء الله النحوي (ت 394هـ)، من أهل قرطبة، روى عن أبي بكر الزبيدي، صاحب **طبقات النحويين واللغويين**، ويظهر أن الزبيدي استأدبه لبنيه. وتوفي في إحدى الغزوات[55]. وأحمد بن كوثر النحوي (توفي بعد 440هـ)، كان وقفا على سرقسطة ومدائن ثغرها، يتجول فيها ويعلم بها، وعنده تعلم الرؤساء بنو هود وكثير من أهل الثغر[56].

ومن إشبيلية، أحمد بن عبد الله بن محمد اليعمري المقرىء (ت 618هـ) أجاز له جماعة من أهل المشرق، وكان معنيا بالحديث دؤوبا على تقييده، ولقاء رواته، مشاركا في القراءات وغيرها واستأدبه بعض الأمراء لبنيه فأقرأهم القرآن والعربية[57].

من استقراء النصوص السابقة يظهر بوضوح أن أهم المؤهلات العلمية للمؤدب هي اللغة والشعر والأدب وفي بعض الأحيان يضاف إلى ذلك القرآن والحديث.

ونختم هذا الجزء من الحديث عن مؤدبي الخاصة بنص يمكن أن يبين طريقة تأديب الأمراء ومعاملتهم لمؤدبيهم والجو العلمي الذي تهيأ لهم في تلك الفترة البعيدة من تاريخ التربية الإسلامية.

وصف لمجلس التأديب (التعليم) الذي ضم ولي العهد الأمير أبا الوليد هشاما ومؤدبه الفقيه القسطلي أحمد بن محمد بن يوسف. قال أبو حيان :

فاختار الخليفة الحكم المستنصر الفقيه القسطلي، أحمد بن محمد بن يوسف، لتعليم ولده الأمير أبي الوليد هشام، وأحسن وصايته به، ورسم له في تعليمه وتدريجه رسوما أقاده عليها، ولم يعد عنها، نفع الله الولد بها. وكان قد أمر بتطرية الدار المعروفة بدار الملك بقصر الزهراء وتنجيدها، وإقامة كل ما يحتاج إلى إقامته وإعداده بها، وفي الطريق إليها، وفتح «باب غربي» في فصيل الفتيان بها، ليقترب

---

(54) ابن الفرضي، 208/1-209.

(55) ابن بشكوال، **الصلة**، 703/2.

(56) ابن الأبار، **تكملة الصلة**، ص 68.

(57) ابن الأبار، **تكملة الصلة**، ص 146.

عليه الخروج منها إلى هذه الدار، فيكون قعوده مع مؤدبه المذكور في المجلس الشرقي منها، بأيمن طائر. فقضى ذلك كله، وأحكم شأنه، فكان جلوس الأمير أبي الوليد مع معلمه في المجلس المذكور، من الدار المحدودة، يوم الخميس لخمس خلون من شهر رمضان (سنة إحدى وستين وثلاثمائة هجرية) واستخف الخليفة الحكم السرور بما هيأه الله من ذلك، إلى ن برز إلى هذا المجلس نهاره هذا، لتقع عينه على ابنه، وتشاهد كيف صبره على الثقاف الذي لزه، فعاين من ركانة مجلسه، وطلاقة وجهه، وإقباله على معلمه، وسكون جأشه ما قرت به عينه، وتجددت معه سرته، فبادر بإخراج مال واسع إلى صاحب الشرطة والسوق أحمد بن نصر بعينه، ليفرقه على الضعفاء والمساكين وأبناء السبيل، شكرا لله على جليل منته عليه، في قرة عينه، وسلالة مجده، وعهد بعقد استئمار الفقيه أحمد بن يوسف معلم الأمير أبي الوليد هشام بإجراء الرزق عليه : الراتب والحملان والعلوفة، وعهد بإقامة علوفة للأمير أبي الوليد محدودة العدد، موصوفة الأطعمة، تقدم إليه وإلى من معه من صبيانه كل يوم بموضع حضاره ذلك، وأمر بتقديم ذكاء، الوصيف الكبير الخصي، ناظرا للأمير أبي الوليد، قيوما على جميع صبيانه، متكفلا لشأنه[58].

2 ــ مؤدبو العامة والكتاتيب :

أ ــ مؤدبو العامة :

مؤدبو العامة والكتاتيب كثيرون، نشير إلى بعضهم :

أحمد بن إبراهيم بن باز، من أهل قرطبة، يعرف بابن القزاز، اشتهر اسمه بين المقرئين بقراءة ورش، وكان مؤدب جماعة، وإمام المسجد الجامع[59].

ومن أهل جيان[60] أحمد بن عبد الكريم، وينبز بالرنوك، وكان له حظ من

---

(58) أبو مروان حيان بن خلف بن حيان، **المقتبس في أخبار بلد الأندلس**، تحقيق عبد الرحمن الحجي (بيروت : دار الثقافة، 1965م) ص ص 76–77.

(59) ابن الأبار، **تكملة الصلة**، ص ص 21–22.

(60) جيان (Jean) مدينة بالأندلس بينها وبين بياسة عشرون ميلا وهي كثيرة الخصب رخيصة الأسعار... وعلى ميل منها نهر بلون وهو نهر كبير عليه أرحاء كثيرة جدا... الحميري، ص ص 183–184.

علم العربية والشعر وكان يؤدب بالمدينة[61]. ومحمد بن إسماعيل، كان بصيرا باللغة والشعر وكان يؤدب بمسجد متعة[62] ومحمد بن سليمان الأنصاري الجرفي المكفوف (ت 326هـ) كان ذا فهم وعبادة، مجتهدا في التأديب، وأنجب على يديه خلق كثير وكان مقرئا[63]، ومن أهل قرطبة، عبد الله بن يوسف الرهوني (ت 435هـ)، كان رجلا صالحا فاضلا لا يقف بباب أحد ولا يزول عن تأديبه بمسجد أبي خالد بالمدينة[64].

أما أبو عمر أحمد بن محمد بن هاشم (ت 345هـ)، فقد طلب النحو ليستعين به على علم الحديث والفقه فأدركه بعض الاختلال عند اتخاذه العيال، كما يذكر الزبيدي فجعل التأديب عونا على ما لزم من مؤونتهم إلى أن توفي، وكان مهيبا في تأديبه، وكان يلقب بالقاضي لوقاره[65].

ب ــ مؤدبو الكتاتيب :

برغم كثرتهم في مدن الأندلس إلا أن المعلومات عنهم شحيحة جدا، وقد عثرنا على بعض الأسماء وهي :

أحمد بن شاب بن عيسى الأموي (ت 317هـ) من أهل قرطبة، «كان مؤدب كتاب» وكان زاهدا فاضلا[66]، ومن أهل قرطبة كذلك سعيد بن سلمويه بن سيد أبيه (ت 380هـ)، كان «مؤدب كتاب» و«كان رجلا» صالحا، قرأ الناس عليه القرآن[67]. وابن سلمويه هذا يظهر أنه لم يقتصر في خدمته لمجتمعه على تعليم الصبيان، بل تخطى ذلك إلى أن أصبح يقرىء الناس القرآن الكريم، فهو والحال كذلك يقدم خدمة مزدوجة للناس في قرطبة. وميكاييل بن هارون الباهلي،

---

(61) الزبيدي، ص 288.

(62) الزبيدي، ص 290.

(63) الزبيدي، ص 285.

(64) ابن بشكوال، **الصلة**، 414/2.

(65) الزبيدي، ص 599، ابن الفرضي، 95/1-96.

(66) ابن الفرضي، 77/1.

(67) ابن الفرضي، 311/1.

من أهل إستجة، كان «مؤدب كتاب»، موصوف بالورع والفضل(68).

وفي عهد الحكم المستنصر (ت 366هـ) يبدو أن الدولة في الأندلس قد شرعت في الإسهام بالتعليم العام، وخاصة في مراحله الأولية. ذكر أحد المصادر أن الحكم أمر بإنشاء سبعة وعشرين مكتبا في قرطبة يقوم المؤدبون فيها بتعليم أولاد الضعفاء والمساكين القرآن، وأجرى عليهم المرتبات(69).

وقد يكون المؤدب ذا ثقافة عريضة وعلم راسخ يؤهله للتقلب في عدة وظائف، فمثلا محمد بن علي بن محمد العبدري، من مالقه (ت 750هـ) بغرناطة، أدَّب الصبيان مُدة، وعقد الشروط أخرى، وكان يقرأ كتب الحديث والتفسير والرقائق للعامة بالمسجد الأعظم أكثر من ثلاثين سنة(70).

وكما أسلفنا سابقا فإن مؤدبي الكتاتيب في المدن الأندلسية لا يمكن أن يأتي عليهم الحصر، ويكفي أن نذكر أن الذين استشهدوا منهم في وقعة واحدة في ضواحي قرطبة سنة 403هـ زادوا على ستين مؤدبا «أعريت سقائفهم في غداة واحدة منهم، وتعطل صبيانهم لعدمهم»(71).

وهذه العبارة الأخيرة نستنتج منها بعض الحقائق المتعلقة بالتأديب ورجاله في الأندلس وهي : أن المؤدبين في مدينة واحدة كقرطبة مثلا كان عددهم كبيرا وأن المؤدبين يتخذون سقائف (سقيفة) لتعليم الصبيان وليس في المساجد كما يظن البعض(72).

---

(68) ابن الفرضي، 864/2.

(69) محمد المراكشي ابن عذاري، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق ج.س كولان وإ. ليفي بروفنسال، (ليدن : بريل، 1951م)، 240/2.

(70) لسان الدين محمد بن عبد الله السليماني ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تحقيق محمد عبد الله عنان، الطبعة (القاهرة) 3/97-103.

(71) انظر : علي بن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق إحسان عباس (بيروت : 1979م) 1/1 : 44، وانظر كذلك إحسان عباس «**التعليم في الأندلس حتى نهاية القرن الرابع الهجري**» (عمان : منشورات المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، 1407هـ)، ص 60. بعد أن فرغت من كتابة هذا البحث أو كدت، عثرت على مقالة الدكتور إحسان عباس المشار إليها أعلاه.

(72) انظر : سعد بن عبد الله البشري، **الحياة العلمية في عصر ملوك الطوائف في الأندلس**، الطبعة الأولى (الرياض : مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1414هـ). قال المؤلف في صفحة 223 : «وكان بكثير من المساجد والجوامع مكاتب لتعليم الأطفال وتربيتهم...».

إنه من الصعوبة بمكان تحديد التاريخ الزمني الدقيق الذي برزت فيه ظاهرة التأديب عموما في المجتمع الأندلسي، ولكن من الجائز الافتراض بأن ظاهرة المؤدب الخاص قد بدأت بالظهور في الأندلس منذ القرن الثاني الهجري وربما ارتبطت بسوار بن طارق حين تولى تأديب الحكم بن هشام (ت 206هـ) وقبل ختام هذا الجزء من البحث يمكن الافتراض في ضوء ما تقدم أن مؤدبي الخاصة علماء كبار، بينما مؤدبو العامة أقل منهم علما، كذلك يذهب بنا الظن إلى أن العلماء من مؤدبي الخاصة لا يعلمون الكتابة والهجاء بل يتركون ذلك للطبقة الأقل علما من المؤدبين.

ثانيا : الإسماع :

هناك طرق كثيرة في نقل الحديث وتحمله، ويأتي على رأسها السماع.

«والسماع من لفظ الشيخ، وهو ينقسم إلى إملاء وتحديث من غير إملاء، وسواء كان من حفظه أو من كتابه. وهذا القسم أرفع الأقسام عند الجماهير»[73].

لقد كان الحديث النبوي الشريف من العلوم الأولى التي لاقت رواجا منقطع النظير لدى الأندلسيين، ومن أجل جمع الحديث وسماعه من لدن شيوخه في المشرق الإسلامي شد طلاب العلم الأندلسيون الرحال نحو المشرق وطافوا بأرجائه وتتلمذوا على كبار محدثيه، ثم عادوا إلى الأندلس بذخيرة وافرة من الحديث النبوي وعلومه حيث صارت للبعض منهم مشيخة هذا العلم الشريف ومن ثم صارت الرحلة إليهم داخل الأندلس مثل : محمد بن وضاح وبقى بن مخلد، الذين قال عنهم ابن الفرضي : صارت بهم الأندلس دار حديث[74]. ومن العلماء الذين صارت لهم الصدارة في الحديث في الأندلس، سعد بن معاذ بن أفنان، سمع بقرطبة، ورحل إلى المشرق، وكان حافظا للمسائل مفتيا يتحلق إليه في المسجد الجامع ويسمع منه، توفي سنة (308هـ)[75]. ومن طليطلة، داود بن هذيل بن منان،

(73) أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث** (بيروت : دار الكتب العلمية، 1409هـ) ص 62.

(74) ابن الفرضي، 652/2.

(75) ابن الفرضي، 317/1–318.

رحل حاجا، فسمع بمكة، وسمع بمصر من أحمد بن عمرو البزاز وأحمد بن شعيب النسائي وعبد الله بن عبد السلام، راوية محمد بن يحيى النيسابوري، ثم انصرف إلى الأندلس وسكن قرطبة، وكان لا يجيب إلى الإسماع إلا قليلا، وكان صالحا ثقة، وسمع منه جماعة. توفي بقرطبة سنة (315هـ)[76]. وزكريا بن خطاب بن إسماعيل الكلبي من تطيلة[77]، رحل إلى المشرق، وسمع الحديث بمكة من جملة من مشاهير المحدثين، ثم انصرف إلى الأندلس، وكان الناس يرحلون إليه في تطيلة للسماع منه، واستقدمه المستنصر بالله وهو ولي عهد فسمع منه أكثر رواياته[78]، وكان ثقة مأمونا وولي القضاء بموضعة سنة (337هـ)[79].

ومن قرطبة خالد بن سعد، كان إماما في الحديث، حافظا له بصيرا بعلله، عالما بطرقه، مقدما على أهل وقته في ذلك. ينقل ابن الفرضي عن بعض أصحاب خالد أن الأمير المستنصر بالله كان يقول : «إذا فاخرنا أهل المشرق بيحيى بن معين[80] فاخرناهم بخالد بن سعد»[81].

ومن أهل قرطبة أيضا رشيد بن فتح الدجاج، رحل إلى المشرق حاجا، فسمع بمصر من كبار علماء الحديث فيها وسمع بمكة من محمد بن الحسين الآجري كثيرا من مؤلفاته، وكان معنيا بالحديث، جامعا للآثار.. وكان يأبى من الإسماع إلا في

---

(76) ابن الفرضي، 259/1.

(77) تطيلة (Tudela) مدينة بالأندلس في جوفي وشقة وبين الجوف والشرق من مدينة سرقسطة. الحميري، ص 133. ويذكر المحقق في الحاشية : أن تطيلة اليوم في مقاطعة نافار (نبره) على بعد 78 كيلومترا إلى الشمال الغربي من سرقسطة.

(78) يرى الدكتور حسين مؤنس أنه بعد فتنة ابن مسرة (ت 319هـ) وضعت الدولة عينها على العلماء فلم تعد تسمع بعالم كبير في ناحية أخرى غير العاصمة إلا استقدمته إلى قرطبة ليكون هناك تحت رقابتها...
انظر : حسين مؤنس، شيوخ العصر في الأندلس، (القاهرة : الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965م) ص ص 64-65.

(79) ابن الفرضي، 270/1-271.

(80) يحيى بن معين : الإمام الحافظ شيخ المحدثين، أبو زكريا، يحيى بن معين بن عون ابن زياد، عاش في بغداد وتوفي بالمدينة في طريقه إلى الحج سنة 233هـ. انظر : أحمد بن علي الخطب البغدادي، **تاريخ بغداد** (بيروت : دار الكتب العلمية، د:ت)، 177/14-187.

(81) ابن الفرضي، 239/1-240.

اليسير ممن يستحبه، وكتب عنه ابن الفرضي، وتوفي سنة (376هـ)[82]. ومن قلعة أيوب، عبد الله بن محمد الثغري، رحل إلى المشرق سنة (350هـ) وسمع الحديث من الشيوخ في بغداد والبصرة والكوفة، ثم رحل إلى الشام وأخذ الحديث عن كبار المحدثين، ثم عاد إلى الأندلس واشتغل بالقضاء مدة قصيرة في أيام المستنصر بالله. وكان فقيها فاضلا دينا ورعا، قرأ الناس عليه أكثر روايته. وتتلمذ عليه ابن الفرضي وقال عنه : «وقرأت عليه علما كثيرا وأجاز لنا جميع روايته، وكان ثقة مأمونا... وكانت الرحلة إليه من جميع نواحي الثغر، نفع الله به عالما كثيرا وتوفي سنة (383هـ)[83]. وزكريا بن يحيى بن سعيد من أهل لارده[84]، حدث وسمع منه الناس كثيرا وكان يرحل إليه من كور الثغر للسماع منه[85].

وهكذا بعد أن كثر المحدثون بالأندلس وبرز فيها بعض شيوخ الحديث الذين أصبحوا يضاهون محدثي المشارقة، أصبحت الرحلة بين الحواضر الأندلسية في سبيل دراسة الحديث بارزة متميزة، وليس من المستبعد أنها قد حدت بعض الشيء من ذهاب طلاب الحديث الأندلسيين إلى المشرق.

وقبل ختام هذا الجزء من الدراسة لابد من الإشارة إلى أنه يلاحظ في بعض الأحيان نوع من الارتباط والتلازم بين إقراء القرآن الكريم وإسماع الحديث. ولعل مرد ذلك إلى كونه من الشروط اللازمة في تكوين شخصية العالم المسلم، ومن الأمثلة على ذلك :

إبراهيم بن حسن القيسي (ت 600هـ) من أهل أشونة[86]، وصاحب الصلاة والخطبة فيها، كان يقرئ القرآن ويسمع الحديث[87]. وأحمد بن محمد بن إبراهيم الخشني (ت 611هـ)، من أهل قرطبة أقرأ القرآن بمسجد حبيب وأسمع

---

(82) ابن الفرضي، 1/267-268.

(83) ابن الفرضي، 1/419-420.

(84) لاردة (Lerida) في ثغر الأندلس الشرقي.. وهي بشرق مدينة وشقة، تشتهر بكثرة الكتان وجودته، الحميري، ص 507.

(85) ابن الفرضي، 1/273-274.

(86) أشونة (Osuna) من كور إستجة بالأندلس بينهما نصف يوم، وحصن أشونة ممدن كثير الساكن، الحميري، ص 60.

(87) ابن الأبار، **التكملة**، ص 210.

الحديث[88]. وأحمد بن محمد العكي (ت 624هـ)، من أهل لوشة[89]، اقرأ ببلده القرآن والعربية وأسمع الحديث[90] وكذلك إبراهيم بن محمد الأنصاري (ت 635هـ)، من أهل مرسية[91]، سكن المرية، أقرأ القرآن وأسمع الحديث وأُخذ عنه[92].

وأحيانا يكون المحدث ضليعا في جملة من العلوم، فقد كان القاضي محمد بن يحيى الأشعري، من مالقة (ت 741هـ) إضافة إلى شغله منصب القضاء بغرناطة «كان ملازما للإقراء مع التعليم : درس العربية والأصول، والفقه وإقراء القرآن والحساب، والفرائض، وعقد مجالس الحديث شرحاً وسماعاً»[93].

ثالثاً : الإقــراء :

يستخدم مصطلح الإقراء في حالين، إقراء القرآن الكريم وإقراء العربية وآدابها.

أ ــ إقراء القرآن الكريم :

«القرآن هو كلام الله المنزل على نبيه، المكتوب بين دفتي المصحف، وهو متواتر بين الأمة. وقد رواه الصحابة عن رسول الله ﷺ بطرق مختلفة في بعض ألفاظه وكيفيات الحروف في أدائها وتنوقل ذلك واشتهر إلى أن استقرت منها سبع قراءات تواتر نقلها أيضا بأدائها واختصت بالانتساب إلى من اشتهر برواياتها من الجم الغفير فصارت هذه القراءات السبع أصولا للقراءة»[94]. ثم صار من يقرأ القرآن أو يقرئه يعرف بالمقرىء. قال السمعاني : «المقرىء : هذه النسبة إلى قراءة القرآن

---

(88) ابن الأبار، **التكملة**، ص 139.

(89) لوشة (Loja) بالأندلس من أقاليم البيرة، بينهما ثلاثون ميلا، الحميري، ص 513.

(90) ابن الأبار، **التكملة**، ص 152.

(91) مُرْسِية (Murcia) بالأندلس، وهي قاعدة تدمير، بناها الأمير عبد الرحمن بن الحكم واتخذت دار العمال وقرار القواد... ومرسية على نهر كبير وبها معادن فضة وكانت تصنع بها البسط الرفيعة، الحميري، ص 539.

(92) ابن الأبار، **التكملة**، ص 219.

(93) أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن النباهي، المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، الطبعة الخامسة (بيروت : دار الآفاق الجديدة، 1403هـ)، ص ص 141–147.

(94) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة** (القاهرة : دار الشعب، د:ت) ص 402.

وإقرائه»[95].

والذين تصدوا لإقراء القرآن الكريم في الأندلس كثيرون، وليس الغرض من هذه الدراسة الوجيزة ذكر كل من أقرأ القرآن هناك، لذلك سنكتفي بالإشارة إلى بعض المشهورين، ويأتي على رأس هؤلاء :

أبو الحسن علي بن محمد الأنطاكي التميمي، من الوافدين من المشرق، نزيل الأندلس ومقرئها. قال ابن الفرضي : «أدخل الأنطاكي الأندلس علما جما وكان بصيرا بالعربية والحساب، وله حظ من الفقه، قرأ الناس عليه، وسمعت أنا منه، وكان رأسا في القراءات لا يتقدمه أحد في معرفتها في وقته»[96] وتوفي بقرطبة سنة (377هـ). وعبد الله بن محمد المقرىء، المعروف بمفرون، من أهل قرطبة كان يقرىء على باب المسجد الجامع بقرطبة وطال عمره، توفي سنة (378هـ)[97]. ومن أهل قرطبة كذلك عبد الرحمن بن الحسن الخزرجي المقرىء، رحل إلى المشرق وأخذ من شيوخ القراءات والحديث هناك. ثم عاد إلى الأندلس في سنة (400هـ)، فأقرأ الناس القرآن بقرطبة في مسجده زمانا، وكان حافظا للخلاف بين القراء، مجودا للقرآن، بصيرا بالعربية، أقرأ في عدة مساجد بقرطبة ثم أُجلس للإقراء بجامع قرطبة[98].

ومن طلمنكة[99]، بثغر الأندلس، أحمد بن محمد بن عبد الله المقرىء الطلمنكي، كان إماما في القراءات، وثقة في الرواية مشهورا، رحل إلى المشرق، وعاد إلى الأندلس ومات بعد سنة (420هـ)[100]. ومحمد بن يوسف بن محمد

---

(95) عبد الكريم بن محمد السمعاني، **الأنساب**، تحقيق عبد الله عمر البارودي، الطبعة الأولى (بيروت : دار الجنان، 1408هـ)، 367/5.

(96) ابن الفرضي، 536/2، المقري، نفح..، 144/3.

(97) ابن الفرضي، 414/1.

(98) ابن بشكوال، **الصلة**، 2/493-494.

(99) طلمنكة (Talamanca) مدينة بثغر الأندلس بناها الأمير محمد بن عبد الرحمن، بينها وبين وادي الحجارة عشرون ميلا، الحميري، ص 393، وذكر المحقق في حاشية ص 393 أن طلمنكة قرية صغيرة في مقاطعة مدريد.

(100) محمد بن أبي نصر الحميدي، **جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس**، تحقيق إبراهيم الأبياري، الطبعة الثانية (القاهرة وبيروت : دار الكتاب المصري والكتاب اللبناني، 1403هـ) 181/1.

الأموي النجاد، من أهل قرطبة، كان من أهل الضبط والإتقان والمعرفة بما يقرأ ويقرىء، وكان معه نصيب وافر من علم العربية وعلم الفرض والحساب وأقرأ الناس بقرطبة في مسجده، وتوفي سنة (429هـ)[101]. وعثمان بن سعيد الداني المقرىء، محدث مكثر، ومقرىء متقدم، رحل إلى المشرق قبل الأربعمائة، وطلب علم القراءات وسمع الكثير، وعاد إلى الأندلس فتصدر بالقراءات وألف فيها تواليف معروفة، ونظمها في أرجوزة مشهورة، توفي بدانية سنة (444هـ)[102].

ومن بلنسية، أحمد بن محمد بن عبد الله الأنصاري، المقرىء. كان حافظا متحققا بالقراءات، مشاركا في الحديث والعربية، تصدر للاقراء بمالقة بمسجد العطارين مدة طويلة، وأقرأ أيضا بجامع المرية وأخذ عنه الناس وسمعوا منه وتوفي بالمرية سنة (581هـ)[103]. ومحمد بن إبراهيم بن وضاح اللخمي، من أهل قرطبة، رحل حاجا، وأقام في رحلته نحوا من تسعة أعوام. وعاد إلى الأندلس، فنزل جزيرة شقر من أعمال بلنسية وأقرأ بها القرآن نحوا من أربعين سنة. ولم يأخذ من أحد أجرا، وولي الصلاة والخطبة بجامعها، وتوفي سنة (587هـ)[104]. العبارة الأخيرة ربما أوحت لنا أن بعض مقرئي القرآن كانوا يأخذون على إقرائه أجرا.

وبطبيعة الحال فإن المقرىء إذا كان مشهورا بقراءته فإن طلاب القراءات يشدون الرحال إليه. وأبرز مثال على ذلك أحمد بن علي بن يحيى الأنصاري أحد المقرئين بشرق الأندلس، سكن بلنسية، وتصدر للإقراء ورأس في ذلك أهل عصره. قال عنه ابن الأبار : كانت الرحلة إليه في وقته في الأخذ عنه ولم يكن أحد من صناعته يدانيه في الضبط والتجويد والإتقان وحسن الأداء، وقد أقرأ بإشبيلية، وتوفي سنة (609هـ)[105].

وأحمد بن محمد بن إبراهيم الحميري، من أهل قرطبة، والخطيب بجامعها

(101) ابن بشكوال، **الصلة**، 761/2.
(102) الحميدي، **الجذوة**، 483/2-484.
(103) ابن الأبار، **التكملة**، ص ص 115-116.
(104) المقري، **نفح الطيب**، 160/2.
(105) ابن الأبار، **التكملة**، ص 135.

الأعظم، وتصدر للإقراء بجامع قرطبة مدة طويلة، ودرس علوم اللسان، وكان حافظا لها بصيرا بها، مشاركا في غيرها، وتوفي بقرطبة سنة (610هـ)[106]. ومن إشبيلية، أحمد بن منذر بن جمهور، الأزدي المقرىء، تصدر للإقراء ببلده، وأخذ عنه الناس وله تأليف في قراءة ورش، وكان مع معرفته بالأداء وتقدمه في الصلاح فقيها على مذهب مالك. توفي فيها سنة (618هـ)[107].

ب ــ إقراء العربية وآدابها :

ومما هو جدير بالملاحظة أن مصطلح الإقراء لا يقتصر على إقراء القرآن الكريم بل يتعداه إلى إقراء العربية وآدابها. ولدينا بعض الشواهد التي استخدم فيها مصطلح الإقراء ليدل ربما على تعليم العربية. ومن الذين أقرؤوا العربية، أحمد بن محمد بن عبد الله الأزدي، من أهل قرطبة، كان فقيها كاتباً شاعرا أديباً، تولى قضاء رندة[108]، وأقرأ العربية والآداب[109]. وأحمد بن محمد بن أحمد (ت 460هـ) من أهل مرسية، يعرف بابن بلال، كان عالما بالنحو واللغة والآداب، وكان يقرىء العربية[110]. ومن أهل جيان، أحمد محمد القيسي، يعرف بالفندوي (ت 559هـ) نزل مرسية وأقرأ بها العربية والآداب وكان له حظ من علم الطب[111]. وأحمد بن علي الكتاني النحوي (ت 578هـ تقريبا)، من أهل إشبيلية، أقرأ العربية والآداب واللغات، وكان قائما عليها متحققا بصناعتها[112]. وإبراهيم بن إسماعيل القيسي (ت 607هـ)، من أهل شقورة[113]، وسكن قرطبة، وولي قضاء بعض الكور وأقرأ العربية والآداب بغرناطة وجيان وكان شاعرا

(106) ابن الأبار، **التكملة**، ص 137.

(107) ابن الأبار، **التكملة**، ص 147.

(108) رندة (Ronda) بالأندلس من مدن تاكرنا، وهي مدينة قديمة بها آثار كثيرة، وهي على نهر ينسب إليها، الحميري، ص 269.

(109) ابن الأبار، **التكملة**، ص 103.

(110) ابن الأبار، **التكملة**، ص ص 37–38.

(111) ابن الأبار، **التكملة**، ص 95.

(112) ابن الأبار، **التكملة**، ص 111.

(113) شقورة (Segura de La Sierra)، مدينة من أعمال جيان بالأندلس...، الحميري، ص 349.

مجودا[114].

يظهر من النصوص السابقة أن مصطلح «الإقراء» محصور الاستخدام في القرآن الكريم واللغة وآدابها، حيث أننا لا نصادف تعبير : أقرأ الحديث أو الفقه أو التفسير أو غير ذلك من العلوم، فيبقى مصطلح الإقراء موقوفاً على علوم بعينها لا يتعداها إلى ما سواها.

رابعا : التدريس :

ليس في التعريف اللغوي لمادة «دَرَسَ» ما يفيد أن «التدريس» يعني التعليم بمعناه الواسع. فقد جاء في **اللسان** : «دَرَسَ الكتاب يدرسه دَرْسا ودراسَة ودارسَه، من ذلك كأنه عانده حتى انقاد لحفظه..».

ودَرَست الكتاب أدْرُسُه دَرْساً أي ذللته بكثرة القراءة حتى خفّ حفظه عليّ[115]. وفي الحديث : تدارسو القرآن، أي إقرأوه وتعهدوه لئلا تنسوْه[116].

وجاء في «**تاج العروس**» : «(ودَرَّسه) تَدْريسا.. شُدِّد للمبالغة، ومنه مُدرِّس المدرسة.. ودَرَس الكتاب، ودرَّس غيره : كرّره عن حفظ»[117].

والذين مارسوا مهنة التدريس في الأندلس كثيرون منهم :

أحمد بن عمر الهمداني (ت 526هـ) غرناطي، كان فقيها مشاورا، «درَّس الفقه وأسمع الحديث»[118]. وعياش بن فرج الأزدي (ت 540هـ)، سكن قرطبة «ودرّس بجامعها الأعظم النحو واللغة»[119]. وسليمان بن يحيى المعافري (ت 540هـ)، من سرقسطة، كان مقرئا محققا مجوداً أقرأ القرآن ودرّس العربية بمسجد ابن السقاء، بقرطبة[120]. ومن إشبيلية، محمد بن سعيد الأنصاري

---

(114) ابن الأبار، **التكملة**، ص 212.

(115) ابن منظور، مادة «دَرَس»، 79/6، وقارن محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، تحقيق محمود محمد الطناحي (الكويت، مطبعة الحكومة، 1396هـ)، 64/16-65.

(116) ابن منظور، 80/6.

(117) الزبيدي، 65/16.

(118) المراكشي، **الذيل والتكملة**، 1/1، ص ص 349-350.

(119) المراكشي، 2/5، ص ص 486-487.

(120) المراكشي، 96/4-97.

(ت 586هـ) أنفق عمره في إسماع الحديث «وتدريس المذهب المالكي» وتعليم الأدب[121]. ومن غرناطة محمد بن أحمد السلمي (ت 590هـ) كان مقرئاً مجوداً ضابطاً طيب النغمة للقرآن، تصدر للإقراء به وإسماع الحديث «وتدريس العربية والآداب»[122]. وغالب بن عبد الرحمن الأنصاري (ت 600هـ)، من قرطبة، كان من جلة المقرئين ونبلاء المحدثين ومهرة النحويين، أقرأ القرآن وأسمع الحديث «ودرَّس العربية والآداب»[123]. ومن قرطبة كذلك أحمد بن محمد الحميري الكتابي (ت 610هـ) أقرأ القرآن وروى الحديث وغيره «ودرَّس علوم اللسان» بجامع قرطبة طويلا[124]. وأحمد بن زكريا الأنصاري (ت 626هـ)، كان مقرئا مجوداً، راوية للحديث متحققا بالعربية تصدر لإقراء كتاب الله، وإسماع الحديث «وتدريس النحو والأدب»[125]. ومن مرسية، محمد بن أحمد بن حمنال (ت 633هـ) كان مقرئاً مجوداً، أقرأ القرآن «ودرَّس العربية»[126]. ومن إشبيلية، سليمان بن يحيى القيسي، (ت 646هـ) كان فقيهاً حافظاً ولي خطة الشورى مراراً «ودرّس الفقه»[127]. أما أحمد بن عبد الله الأنصاري (ت 652هـ) الذي سبقت الإشارة إليه في موضع آخر من هذا البحث فقد «درّس الفقه» وأقرأ القرآن وأسمع الحديث وأدّب بالعربية[128].

يظهر مما سبق أن مصطلح «التدريس» لم يظهر بشكل مهيمن على مسرح الحياة العلمية في الأندلس إلا في القرن السادس الهجري تقريباً، وأن استخدامه يكاد ينحصر في علوم اللغة العربية والفقه والمذاهب الفقهية ولا يتعداها إلى العلوم الأخرى كالقرآن أو الحديث أو الرياضيات.

---

(121) المراكشي، 203/6-207.

(122) المراكشي، 34/6.

(123) المراكشي، 2/5، ص ص 519-520.

(124) المراكشي، 1/1، ص ص 394-397.

(125) المراكشي، 1/1، ص 117.

(126) المراكشي، 2/5، ص 623.

(127) المراكشي، 97/4، ص 98.

(128) ابن فرحون، **الديباج المذهب...**، 203/1-205.

ومادمنا ناقشنا هنا مصطلح التدريس، فإنه من المناسب جدا أن نتطرق إلى مصطلحي الأستاذ والمدرس نظراً للعلاقة الوثيقة التي تربطهما بالتدريس.

الأستاذ والمدرس :

هناك مصطلحان نجدهما في التراجم الأندلسية، رغم عدم شيوعهما، هما : مصطلح أستاذ ومصطلح مدرس، ويظهر أنهما صفتان علميتان تطلقان على القلة القليلة من العلماء الذين عرفتهم حضارة الإسلام بالأندلس. وسنعرض هنا ما توصلنا إليه في هذا الباب.

1 ـــ الأستــاذ :

«فأما الأستاذ، فكلمة ليست بعربية، يقولون للماهر بصنعته أستاذ، ولا توجد هذه الكلمة في الشعر الجاهلي. واصطلحت العامة إذا عظموا الخصي أن يخاطبوه بالأستاذ. وأنما أخذوا ذلك من الأستاذ الذي هو الصانع. لأنه ربما كان تحت يده غلمان يؤدبهم فكان أستاذا في حسن الأدب. ولو كان عربيا لوجب أن يكون اشتقاقه من «الستذ» وليس ذلك بمعروف[129].

و«أستاذ» فارسي وأصله بالفارسية الحديثة «أستاد»، ومعناه المعلم الماهر بصنعته وهو بالفهلوية OSTAT[130].

ويرى أحد الدارسين أنه ربما كان المقصود بالأستاذ، المدرس الراتب في مدرسة في الغالب، وأن المقصود بالمدرس هو المعلم في المساجد تطوعاً من غير أن يكون له أجر راتب وجراية مقررة[131]. ويذهب باحث آخر إلى القول إن لقب «أستاذ» قد يدل على صفة مهنية، وقد ارتبط هذا اللقب بعلماء العربية[132]. إلا

---

(129) أبو منصور موهوب بن أحمد الجواليقي، **المعرّب**، تحقيق ف. عبد الرحيم، الطبعة الأولى (دمشق : دار القلم، 1410هـ)، ص 125.

(130) انظر تعليق محقق المعرب، حاشية ص 15.

(131) انظر : **بلغة الأمنية ومقصد اللبيب فيمن كان بسبتة في الدولة المرينية من مدرس وأستاذ وطبيب**، لمؤلف مجهول، تحقيق عبد الوهاب بن منصور (الرباط : المطبعة الملكية، 1404هـ) ص 17.

(132) يوسف بن علي العريني، **الحياة العلمية في الأندلس في عصر الموحدين**، الطبعة الأولى (الرياض : مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 1416هـ)، ص ص 204–205.

أن تلك الآراء السابقة يعوزها الدليل، حيث لا دليل ثابت على أن لقب «الأستاذ» لا يطلق إلا على من اشتغل بالتدريس في مدرسة وليس صحيحاً كذلك أن لقب «أستاذ» لا يطلق إلا على علماء العربية؛ لقد شهد القرن السادس الهجري توسعاً في استخدام هذا اللقب وأطلق على الكثير من العلماء ذوي التخصصات العلمية المختلفة ولا علاقة لذلك بالمدرسة حيث أن الأندلس لم تعرف المدرسة كمؤسسة علمية حكومية إلا في القرن الثامن الهجري (750هـ) تقريباً وهي المدرسة النصرية، التي أنشأها السلطان يوسف أبو الحجاج في غرناطة (ت 755هـ)[133]. ولا علاقة له كذلك بالنبوغ بعلم معين كعلم العربية مثلاً. فقد كان أحمد بن محمد الأسدي العكاشي الضرير، من جيان، «أستاذ إقراء وتجويد»[134] والإقراء هنا ربما يشمل إقراء القرآن الكريم والعربية وآدابها.

ومن الذين حملوا لقب أستاذ، أبو محمد عبد الله بن يحيى بن فتوح الحضرمي (ت 578) الداني النحوي المعروف بعبدون وبابن صاحب الصلاة. أقرأ النحو بشاطبة زمانا وأدب أبناء صاحب بلنسية وكان مبرزا في العربية، مشاركا في الفقه ويقول الشعر[135]. وفي بلنسية ظهر ابن أبي البقاء أبو عبد الله محمد بن سلمان الأنصاري، الأستاذ (ت 610هـ) برع بالعربية وعلم بها وكان شاعرا مجودا[136] وبشار الأعمى [الأندلسي]، كان نحويا أستاذا في العربية، شيخا من شيوخ الأدب[137].

وجاء في بعض المصادر ما يؤكد أن العالم يمكن أن يجمع بين أكثر من لقب

---

(133) انظر : لسان الدين ابن الخطيب، **الإحاطة**، حواشي المحقق، 36/3، 79، 325، ولمعرفة تفاصيل أكثر عن المدرسة النصرية، انظر : محمد عبد الحميد عيسى، **تاريخ التعليم في الأندلس**، ص ص 388-407.

(134) المراكشي، **الذيل والتكملة**، 1/1، ص ص 528-259.

(135) ابن الأبار، **تحفة القادم**، تحقيق إحسان عباس، الطبعة الأولى (بيروت : دار الغرب الإسلامي، 1406هـ)، ص ص 90-91.

(136) ابن الأبار، **المقتضب**، تحقيق إبراهيم الأبياري، الطبعة الثانية (القاهرة وبيروت : دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، 1402هـ) ص 165.

(137) الحميدي، **الجذوة**، 281/1.

مثل : غانم بن وليد بن محمد المخزومي (ت 470هـ) من أهل مالقة[138]، حيث وصفته تلك المصادر بأنه فقيه، مدرس[139] وأستاذ في الآداب وفنونها، مجود مع فضل وحسن طريقة[140]. أما عمر بن محمد الأزدي، من إشبيلية (ت 645هـ)، فقد كان متقدماً في العربية «كبير أساتيذها» بإشبيلية، تصدر لتدريسها نحو ستين عاماً، كان يبلغ أحيانا مستفاده من الطلبة أربعة آلاف درهم في الشهر الواحد[141]. وهذا الدخل المرتفع نسبياً ربما يعكس أهمية ذلك الأستاذ.

إنه من اللافت للنظر أنه حتى القضاة ربما حملوا لقب «أستاذ» فالقاضي عثمان بن منظور (ت 735هـ) من مالقة، كان «أستاذاً ممتعاً»[142]. ومن أعلام القضاة بالأندلس من جمع إلى لقب القاضي عدة ألقاب علمية أخرى، مثل : «الشيخ، الفقيه، الأستاذ المتفنن»[143]، القاضي أبو القاسم محمد بن أحمد الغرناطي (ت 760هـ).

وفي هذا القرن أي الثامن الهجري يلاحظ أن بعض معلمي الكتاتيب بلغوا من الدرجة العلمية ما أهلهم لحمل لقب «الأستاذ». قال لسان الدين ابن الخطيب عن معلمه في الكتاب، محمد بن عبد الولي الرُّعيني، من أهل غرناطة (ت 750هـ) : «الشيخ المكتِّبُ، الأستاذ الصالح.. عَلَم أعلام القرآن، في إتقان تجويده والمعرفة بطرق روايته... يلازم المكتب، ناصح التعليم.. وهو أستاذي وجاري الألصق، لم أتعلم الكتاب العزيز إلا في مكتبه»[144].

ومن إحدى الإشارات يظهر أن لقب «أستاذ» لم يكن مقصورا فقط على الرجال، بل ربما نافستهم النساء عليه وحملنه بجدارة، فقد كانت حفصة الركونية،

---

(138) مالقة (Malaga) مدينة بالأندلس عامرة من أعمال رية سورها على شاطىء البحر بين الجزيرة الخضراء والمرية. انظر : شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي، **معجم البلدان** (بيروت : دار صادر ودار بيروت، 1376هـ) 43/5.

(139) المدرس : الكثير الدرس والتلاوة في الكتاب، والمدرس المعلم. انظر : **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية (طهران : مكتبة طهران العلمية، د:ت) 279/1.

(140) الحميدي، **الجذوة**، 518/2، ابن بشكوال، **الصلة**، 669/2.

(141) المراكشي، **الذيل والتكملة**، 2/5، ص ص 260-264.

(142) النُباهي، **المرقبة**..، ص 147.

(143) النُباهي، **المرقبة**، ص ص 171-177.

(144) لسان الدين ابن الخطيب، **الإحاطة**..، 33/3-34.

التي أشير إليها في موضع سابق من هذا البحث : «جيدة البديهة، رقيقة الشعر، «أستاذة» وليت تعليم النساء»[145].

ولدينا بعض الإشارات التي ربما أوحت بأن بعض العلماء حملوا أيضا لقب مدرس، مثل :

أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن خلصة اللخمي (ت 519هـ) من أهل بلنسية، كان يدرس العربية والآداب وأقرأ وقتا بدانية[146]. وأحمد بن عبد الرحمن بن إدريس التجيبي من أهل مرسية وصاحب الأحكام فيها (ت 563هـ)، كان فقيها حافظا مشاورا مدرساً يتقدم في معرفة الأحكام والشروط، ويشارك في علوم القرآن والآثار، تقلد خطة الشورى وأحكام القضاء ببلده[147] ومحمد بن عبد الله الأنصاري (ت 750هـ)، من غرناطة، كان من جلة المقرئين، صالحا فقيها مدرسا مبرزا[148]. وأحياناً قد يحمل القاضي لقب مدرس، فقد جاء في ترجمة القاضي أبي عبد الله محمد بن عبد السلام : الشيخ، الفقيه، المدرس[149].

لقد اعتدنا على سماع هذه الألقاب العلمية في المشرق، وقد تعود ندرة استعمالها في الأندلس إلى عظم أهميتها لدى المجتمع هناك فليس كل عالم يمكنه الحصول على مثل هذه الألقاب. وربما كان المراكشي محقاً حين قال :

«أن الوصف بالأستاذية وما يناسبها من الأوصاف، لا تطلق إلا على نبلاء أهل العلم وطلابه»[150]. ومن التعليق السابق يمكن القول إن مصطلح «أستاذ» ربما كان من الناحية العلمية أرفع من لقب مدرس.

---

(145) ياقوت بن عبد الله الحموي، **معجم الأدباء**، تحقيق أحمد فريد رفاعي، (بيروت : دار إحياء التراث العربي، د:ت)، 1/219–227، لسان الدين ابن الخطيب، **الإحاطة**..، الطبعة الثانية (القاهرة : مكتبة الخانجي، 1292هـ)، 1/491–494.

(146) ابن الأبار، **المقتضب**، ص 54.

(147) ابن الأبار، **التكملة**، ص ص 100–101.

(148) المراكشي، **الذيل والتكملة**، 327/6.

(149) النُباهي، **المرقبة**..، ص 161.

(150) المراكشي، **الذيل والتكملة**، 2/5، ص 460.

خامساً : التعليـم :

من المصطلحات التي يلاحظها الدارس في كتب التراجم الأندلسية مصطلح «التعليم» كالقول مثلا : كان فلان «يعلم بالقرآن» أو «علم بالقرآن»، أو «معلما بالقرآن» أو فلان كان «معلما بالعربية» أو «معلما بالحساب». ولدينا طائفة من الأمثلة على شيوع مثل تلك المصطلحات.

فمثلا : إبراهيم بن محمد الأنصاري، من أهل غرناطة، يعرف بابن الجلاء، «كان يعلم بالقرآن»[151]. وإبراهيم بن أحمد الأزدي المكتب، من قرطبة، «كان يعلم بالقرآن»[152]. ومن أهل دانية، إبراهيم بن حسين القيسي، «علم بالقرآن» وحملت عنه القراءات وكتبها، وكان معروفا بالتجويد والإتقان، مع مشاركة في العربية[153]. ومن سكان طليطلة، سرواس بن حمود الصنهاجي (ت 391هـ)، «كان معلما بالقرآن»[154]. أما محمد بن أحمد العقيلي (ت 400هـ)، من أهل قرطبة، فقد كان مقدماً في علم العربية والبصر لمعاني الشعر، «ويعلم بالعربية»[155]. ومن قرطبة كذلك مروان بن أحمد بن أبي الحباب (ت 401هـ)، كان أديبا نحويا، «وكان يعلم بالعربية»[156]. ومن قرطبة كذلك جراح بن موسى الغافقي (ت 507هـ)، كان أديبا حافظا حاذقا، «وكان يعلم بالعربية واللغة والشعر»[157]. وأحمد بن سعيد المقرىء (ت 520هـ تقريبا)، سكن سرقسطة[158]، وأقرأ الناس هناك وعلم بالعربية[159]. ومن أهل شنترين[160]، أبو

---

(151) ابن الأبار، **التكملة**، ص 205–206.

(152) ابن الأبار، **التكملة**، ص 210.

(153) ابن الأبار، **التكملة**، ص 203–204.

(154) ابن بشكوال، **الصلة**، 232/1.

(155) ابن بشكوال، **الصلة**، 485/2.

(156) ابن بشكوال، 616/2.

(157) ابن بشكوال، 134/1.

(158) سرقسطة (Saragosse) : في شرق الأندلس وهي المدينة البيضاء وهي قاعدة من قواعد الأندلس.. وسرقسطة واسعة الخطة لا يعرف بالأندلس مدينة تشبهها، وقيل : تعرف بالبيضاء لأن أسوارها القديمة من حجر الرخام الأبيض، الحميري، ص 317.

(159) ابن الأبار، **التكملة**، ص 55.

(160) شنترين (Santarem) : بالأندلس مدينة معدودة في كورباجة، وهي مدينة على جبل عال ولها بساتين كثيرة وفواكه ومباقل وبينها وبين بطليوس أربع مراحل : الحميري، ص 346.

القاسم خلف بن يوسف الأبرشي النحوي (ت 532هـ)، تجول في بلاد الأندلس وغيرها «معلماً بالعربية»، وتوفي بقرطبة[161].

وهكذا يتبين من العرض السابق مدى شيوع مصطلح التعليم بالقرآن أو العربية أو الشعر، وهو مصطلح في تقديري لا يخرج عن كون المقصود به تعليم القرآن أو تعليم العربية أو الشعر. لكن من الواضح أن مصطلح علم بكذا أو كان معلماً بكذا لا يندرج على بعض العلوم كالفقه أوالحديث أو التفسير مثلا حيث لا نصادف تعبير : كان معلما بالفقه أو علّم بالفقه أو كان معلما بالحديث أو علّم بالحديث ولا كذلك القول، كان معلما بالتفسير أو علم بالتفسير.

ويلاحظ كذلك من العرض السابق أن البعض ممن أتينا على ذكرهم ممن علموا بالقرآن أو العربية كانت شهرتهم لصيقة بعلوم أخرى، كأن يلقب هذا العالم أو ذاك بلقب المكتّب أو المقرىء وهكذا. ومن الملاحظ كذلك أن جميع من ذكرناهم آنفا لا يطلق عليهم لفظ «معلم» وإن كانوا ينعتون بتعليم علم من العلوم (!).

أما من أطلق عليهم لقب «معلم» فإن كتب التراجم الأندلسية حافلة بهم، حيث يصادف القارىء في تلك التراجم مصطلح : معلم، ومعلم كتاب ومعلم هجاء كثيرا والشواهد على استخدام تلك المصطلحات كثيرة جدا.

فمن أهل إستجة، مطرف بن لطفون، كان معلما وكان شيخا صالحا[162]. وإسحاق بن قاسم بن سمرة بن السمح الخولاني، كان معلماً[163]. وبشر بن سعيد العبدوي، من بعض الثغور الشرقية، كان معلما فقيها[164]. ومن أهل قرطبة، خلف بن محمد بن خلف الخولاني المكتِّب، (ت 374هـ) كان معلما[165]. وأحمد بن إبراهيم الكلاعي المعلم (ت 391هـ)، من أهل قرطبة كذلك، كان فقيها حافظا للمسائل عاقداً للشروط[166].

---

(161) ابن الأبار، **المقتضب**، ص 66، ابن الأبار، **تحفة القادم**، ص ص 22–23.

(162) ابن الفرضي، 836/2.

(163) ابن الفرضي، 143/1.

(164) ابن الفرضي، 178/1.

(165) ابن الفرضي، 249/1.

(166) ابن الفرضي، 123/1.

ومما تحسن الإشارة إليه هنا أن الاشتغال بالتعليم وحمل ألقابه المختلفة لم يكن في الأندلس وقفا على الرجال فحسب، بل شاركتهم النساء في الانتماء إلى هذا الميدان وتحمل تبعاته العلمية والأخلاقية بكل جدارة، ومن النساء اللاتي حملن لقب «المعلمة» : غالبة بنت محمد الأندلسية[167]. وكذلك فخر المعلمة (ت317هـ)[168]، ومنهن حفصة بنت الحاج الرُّكونيّ، من غرناطة (ت 586هـ)، مشهورة بالأدب، جيدة البديهة، رقيقة الشعر، ولِّيت تعليم النساء في دار المنصور أمير المؤمنين عبد المؤمن بن علي الموحدي[169]. والأمثلة على النساء الأندلسيات اللآتي أسهمن بنصيب وافر في مجال التعليم كثيرة[170].

وعلى كل حال، فإن فائدة النماذج السابقة من أسماء المعلمين للمهتم بهذا الموضوع محدودة، حيث إنها لا تفصح لنا عن ماهية عمل هذا المعلم أو ذاك. لكن لدينا طائفة أخرى من المصطلحات التي ربما تحدد لنا ماهية عمل المعلم، من ذلك أن محمد بن أحمد الزهري القرطبي الإشبيلي (ت 325هـ)، من أهل قرطبة، كان معلم كتاب، وكان إضافة إلى ذلك يجتمع إليه أهل الحسبة والمعلمون ويقرؤون عليه[171]، ويظهر أن الاشبيلي كان من المعلمين ذوي الحظوة والمكانة البارزة في المجتمع، فقد كان يدخل على أمير المؤمنين عبد الرحمن بن محمد ويأخذ جوائزه[172]، وحبيب بن أحمد، المعلم من أهل قرطبة، كان معلم كتاب[173]، وأحمد بن خلف الأموي (ت 499هـ)، من أهل قرطبة، كان حافظا للقرآن ومعلم

---

(167) ابن بشكوال، **الصلة**، 691/2.

(168) ابن الفرضي، 594/2.

(169) انظر : لسان الدين ابن الخطيب، **الإحاطة**، 491/1-494، الحموي، **معجم الأدباء**، 219/10-227.

(170) عن النساء الأندلسيات اللآتي أسهمن في حركة التعليم والثقافة في الأندلس، انظر : المقري، **نفح الطيب**..، 166/4-178، 205-211، 283-295، خوليان ريبيرا، **التربية**... ص ص 159-165، محمد عبد الحميد عيسى، تاريخ التعليم ص ص 368-369، سعد بن عبد الله البشري، **الحياة العلمية**.. ص ص 225-227.

(171) ابن الفرضي، 695/2-696.

(172) ابن الفرضي، 696/2.

(173) ابن الفرضي، 227/1.

كتاب[174]. ومن قرطبة كذلك، محمد بن خمسين الثقفي الأحدب، كان معلم كتاب[175]. ومن إستجة، علي بن جابر الأزدي، كان معلم كتاب وكان فاضلا خيرا[176]. ومن سكان بلنسية[177]، إبراهيم بن أحمد بن محمد الأنصاري الطرطوشي، كان معلم كتاب موصوفا بالصلاح[178].

قد لا يختلف العرض السابق لمصطلح معلم ومعلم كتاب، كثيرا عما هو معروف في المشرق، حيث أن تلك المسميات هي مشرقية الأصول. لكن الأمر بالنسبة للأندلس لا يقف عند هذا الحد، بل يظهر أن التعليم في مراحله الأولى قد بلغ الغاية من الرقي والتعقيد لدى الأندلسيين أو إن شئت الدقة في الاختصاص حيث أصبح لدينا ما يعرف بمعلم الهجاء، فقد كان محمد بن عبد الله البهراني (ت 385هـ) القرطبي، معلم هجاء، وكان رجلا صالحا[179].

ويبدو أننا هنا نواجه أمراً بالغ الصعوبة فيما يتعلق بالتفريق بين وظيفة معلم الكتاب ومعلم الهجاء. ويزداد الأمر تعقيدا إذا ما علمنا أن الأندلس، في تاريخها العلمي الحافل، عرفت أيضا ما يعرف بمعلم المبتدئين. وإن كانت الإشارة إليه في مصادر هذه الدراسة نادرة جدا مثله مثل معلم الهجاء، لكن قلة الإشارة إليه لا تنفي وجوده، فقد كان إبراهيم بن مبشر بن شريف البكري (ت 395هـ) يقرىء في دكانه قرب المسجد الجامع بقرطبة، وينقط المصاحف ويعلم المبتدئين[180].

ومن إحدى الوثائق يظهر أن المعلم يمكن أن يقوم بعدة وظائف تعليمية في آن واحد، فقد جاء في تلك الوثيقة ما نصه :

«استأجر فلان فلانا المعلم ليعلم ابنه فلانا الخط والهجاء والقرآن ظاهرا أو نظرا

---

(174) ابن بشكوال، 1/72-73.

(175) ابن الفرضي، 2/696.

(176) ابن الفرضي، 2/532.

(177) بلنسية (Valencia) في شرق الأندلس بينها وبين قرطبة على طريق بجانة ستة عشر يوما وهي مدينة سهلية، بينها وبين البحر ثلاثة أميال. الحميري، ص 97.

(178) ابن الأبار، **التكملة**، ص 206.

(179) ابن الفرضي، 2/781.

(180) ابن بشكوال، 1/88.

عاما، وله كذا بكذا وكذا..»[181].

وجاء في نص وثيقة أخرى شبيهة بالسابقة ما يلي :

«أستأجر فلان بن فلان، فلان بن فلان المعلم، ليعلم ابنه فلانا أو ابنته فلانة أو بنيه فلانا وفلانا، القرآن نظرا أو ظاهرا، والكتب والخط والهجاء عاما..»[182].

وهكذا أظن أن نصوص الوثيقتين ربما تجلو لنا بعض الغموض المحيط بمصطلحات التعليم في الأندلس، حيث نلاحظ أن المعلم يمكن أن يقوم بتعليم الهجاء والخط والكتابة، وإقراء القرآن وتحفيظه ليس فقط للصبيان بل ربما تجاوزه إلى تعليم البنات، وهذا على الأقل فيما يتعلق بمرحلة التعليم الأولي. وفي نفس هذه المرحلة أعني مرحلة التعليم الأولي يمكن أن يشترك أكثر من معلم واحد في عملية التعليم، أي يشتركان في مكتب واحد. فقد جاء في صيغة أحد العقود :

«وثيقة شركة المعلمين : أشهد فلان بن فلان، وفلان بن فلان، أنهما اشتركا في تعليم القرآن والكتب، على أن يقعدا لذلك في مقعد واحد ولا يفترقان، فيما قسم الله عز وجل لهما من رزق وساقه إليهما من فضل، فهو بينهما بالسواء، كما الكلفة عليهما فيما يتوليانه من التعليم سواء...»[183].

وفي نص هذه الوثيقة من شراكة المعلمين في مكتب واحد خلاف لما ذهب إليه إحسان عباس حيث قال : «وليس في المصادر أية إشارة إلى أن الكتاب الواحد كان يقوم بالتعليم فيه عدة مكتبين...»[184].

وأخيرا يمكن القول إن مصطلح المعلم الذي أكثرنا الحديث عنه هنا ليس مصطلحا ضيق الاستخدام لا يستخدم إلا في تدريس أبناء العامة، كما يذهب إلى

---

(181) ريبيرا، **التربية...**، ص 174.

(182) ريبيرا، **التربية...**، 170 وانظر أيضا : أحمد بن يحيى الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى إفريقية والأندلس والمغرب.** (بيروت : دار الغرب الإسلامي، 1401هـ) ص ص 236-252.
تحدث المؤلف في هذا الجزء باستفاضة ظاهرة عن تعليم القرآن للصبيان وأحكامه وشروطه.

(183) ريبيرا، ص 173، حول صيغة هذا العقد وصيغ العقود السابقة، انظر : ريبيرا، ص ص 169-175، محمد عبد الحميد عيسى، تاريخ... ص ص 478-483.

(184) إحسان عباس، **التعليم في الأندلس...**، ص 61.

ذلك إحسان عباس[185] ففي الحقيقة أن لفظ معلم أُطلق على واحد من المؤدبين الكبار الذين زخر بهم بلاط الحكم المستنصر.

ففي حديث ابن حيان في **المقتبس** عن تعيين الخليفة الحكم المستنصر الفقيه القسطلي، أحمد بن محمد بن يوسف، لتعليم ولده الأمير أبي الوليد هشام. أشار ابن حيان إلى الفقيه القسطلي مرة واحدة بأنه مؤدب ونعته ثلاث مرات في نفس الموضع بأنه معلم. ومادام الأمر كذلك فليس من المستبعد أن يكون لفظ مؤدب مرادفاً للفظ معلم[186].

وإتماما للفائدة واستكمالا لجوانب الصورة فإنه يجب التنويه بأن التعليم في الأندلس لم ينحصر في الجانب الأدبي كالعلوم التقليدية من أدب وفقه وحديث ودراسات قرآنية، بل تجاوز ذلك إلى العلوم العقلية كالرياضيات والفلك والهندسة والطب، ومارس النابغون في تلك العلوم تعليمها لطلاب العلم بالأندلس، ولدينا أمثلة كثيرة على هذا النوع من التعليم. ومن الذين برزوا فيه :

أبو القاسم مسلم بن أحمد المعروف بالمجريطي (ت 398هـ)، «كان إمام الرياضيين بالأندلس في وقته وأعلم من كان قبله بعلم الأفلاك وحركات النجوم وله عناية بإرصاد الكواكب، وقد أنجب تلاميذ جلة لم ينجب عالم بالأندلس مثلهم»[187]. وعبد الله بن أحمد السرقسطي (ت 448هـ) «كان نافذا في علم

---

(185) انظر : إحسان عباس، ص 61، وقال الدكتور إحسان عباس في موضع آخر من بحثه : «أن لفظة» معلم «لم تستعمل في الحديث عن أحد أبناء الخاصة ــ فيما وصل إليه إطلاعي ــ إلا مرة واحدة، وذلك حين يقول الحميدي في ترجمة أحمد بن محمد بن عبد الوارث : أخبرني أبو محمد علي بن أحمد (أي ابن حزم) أنه كان معلمه» ص 59.

(186) ابن حيان، **المقتبس...**، ص ص 76–77، وانظر : ريبيرا، ص ص 125–126، ذهب أحد الدارسين في التاريخ الأندلسي إلى القول : «إن لقب المعلم لمن يعلم الأولاد في المرحلة الأولى من تحصيلهم العلم. أما المؤدب، فهو الذي يؤدب أولاد الخاصة». وهذا الزعم ينقصه الدليل. انظر : كريم عجيل حسين، **الحياة العلمية في مدينة بلنسية الإسلامية،** (92–494هـ) الطبعة الأولى (بيروت : مؤسسة الرسالة، 1396هـ) ص 369.

(187) صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، ص ص 168–169، أحمد بن القاسم بن خليفة المعروف بابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق نزار رضا. (بيروت : دار مكتبة الحياة، د:ت) ص ص 482–483، ابن أبي أصيبعة أشار إلى المرجيط بالمرحبطي ــ بالحاء ــ ويبدو أنه تحريف. انظر ص ص 482–484.

العدد والهندسة والنجوم وقعد ليعلم ذلك في بلده»[188]. وفي طليطلة، برز أبو إسحاق بن إبراهيم بن لب التجيبي المعروف بالقويدس (ت 454هـ)، الذي سبقت الإشارة إليه في موضع آخر من هذا البحث، حيث برع في علم العدد والهندسة والفرائض، «وقعد للتعليم بذلك زمانا طويلا، وكان له بصر بعلم هيئة الأفلاك وحركات النجوم»[189]. وفي بلنسية، اشتهر أحمد بن أبي المطرف بن سعد بن جزي (ت 583هـ) حيث «غلب عليه علم الفرائض والحساب فقعد للتعليم بذلك في جامع بلنسية، وكان ثقة صدوقا»[190]. والإشارة إلى المسجد الجامع تفيدنا أن الجامع لم يعد حكرا على تدريس علوم الإسلام التقليدية كالقرآن الكريم والحديث واللغة بل أصبح مكانا رحيبا لتدريس العلوم الأخرى.

ومن الذين اشتهروا في بلنسية كذلك أحمد بن إبراهيم بن سعد الخير الأنصاري (ت 593هـ تقريبا)، فقد كان من أهل العلم بالفرائض والحساب، «وقعد لتعليم الحساب والهندسة» وأخذ عنه جماعة من أهل بلده وانتفعوا به[191].

وقد عرفت قرطبة الكثير من العلماء البارزين في مجال الرياضيات والفلك والهندسة الذين جلسوا لتعليم طلابها، ومن هؤلاء :

ابن العطار محمد بن خيرة، «متقن لعلم العدد والهندسة والفرائض وقعد لتعليمها»، إضافة إلى حذقه لصناعة النجوم وعناية بعلم حركاتها[192]. وإبراهيم بن سعيد بن برقان، «كان عالما بالحساب والفرائض معلماً بذلك وله أوضاع حسنة بالحساب»[193]. وأبو القاسم أحمد بن عبد الله بن عمر بن الصفار، «كان متحققا بعلم العدد والهندسة والنجوم وقعد ليعلم ذلك»[194]، ولابن الصفار مؤلفات عدة منها : **زيج مختصر على مذهب السندهند** وكتاب **في العمل**

---

(188) صاعد الأندلسي، ص 175.

(189) صاعد الأندلسي، ص 179.

(190) ابن الأبار، **التكملة**، ص ص 117-118.

(191) ابن الأبار، **التكملة**، ص 223.

(192) **صاعد الأندلسي**، ص 174.

(193) ابن الأبار، **التكملة**، ص 171.

(194) **صاعد الأندلسي**، ص 171، ابن أبي أصيبعة، ص 484.

بالأسطرلاب[195]. وأخيرا فقد كان أبو الأصبغ عيسى بن أحمد الواسطي «أحد المحكمين بعلم العدد والهندسة والفرائض، وقعد في قرطبة لتعليم ذلك» وله اهتمام أيضا بعلم هيئة الأفلاك وحركات النجوم[196]. ومن العلماء الذين لم تشر مصادر تراجمهم إلى المدن التي عاشوا أو برزوا فيها :

أبو القاسم أحمد بن محمد العدوي المعروف بالطنيزي، «كان معلما لعلم الهندسة والعدد نافذا فيها» وله كتاب حسن في المعاملات[197]. وأبو بكر أحمد بن محمد الأنصاري، «كان متقدما في علم العدد والهندسة والنجوم وكان يجلس لتعليم ذلك» في أيام الحكم[198].

سادسا : التكتيب :

«المُكْتِب : بضم الميم، وسكون الكاف وكسر التاء المنقوطة باثنتين، وفي آخرها الباء المنقوطة بواحدة، هذه النسبة إلى تعليم الخط ومن يحسن ذلك ويعلم الصبيان الخط والأدب»[199].

وقال ابن سيده : «المُكْتِب : المُعلِّم. وقال اللحياني : هو المُكَتِّبُ...»[200].

وفي رواية أخرى عن اللحياني : المكتب الذي يعلم الكتابة[201]. وكيفما كان الأمر فإن التعريفات السابقة كلها تكاد تؤكد على أن المكتب هو المعلم الذي يقوم بتعليم الكتابة للصبيان وربما الأدب أيضا. وكتب التراجم الأندلسية لا تخلو من الإشارة إلى بعض المشهورين ممن مارسوا عملية تعليم الكتابة للناشئة، ومن هؤلاء :

خلف بن محمد بن خلف الخولاني المكتب، من أهل هرطبة. رحل إلى المشرق،

(195) **صاعد الأندلسي**، ص 171.

(196) **صاعد الأندلسي**، ص 173.

(197) **صاعد الأندلسي**، ص 168.

(198) **صاعد الأندلسي**، ص ص 166-167.

(199) السمعاني، **الأنساب**، 372/5.

(200) علي بن إسماعيل بن سيده، **المحكم والمحيط الأعظم في اللغة**، تحقيق مراد كامل، الطبعة الأولى (القاهرة : معهد المخطوطات العربية، 1392هـ) 483/6.

(201) ابن منظور، **لسان العرب**، 699/1.

وكان معلما عسرا في الإسماع. ويقول عنه ابن الفرضي : كانت عنده فوائد فكان يصبر على الاختلاف إليه فيها، واختلف إليه ابن الفرضي نفسه وسمع منه. وتوفي سنة (374هـ)[202].

وربما نبغ المكتب في أكثر من مهارة أو علم فمثلا : يوسف بن خلف البجاني المكتب، كانت له الإمامة في مسجده، ويعلم القرآن. كما كان وراقا محسنا حلو الخط، حسن الرتبة، وتوفي بعد الأربعمائة[203]. وإبراهيم بن محمد بن سلمة بن سيد الناس المكتب، إضافة إلى كونه مارس حرفة تعليم الكتابة، فقد كان يعلم القرآن. أو كما قال عنه ابن الأبار : «أدب بالقرآن دهرا طويلا»[204]. وتوفي سنة (551هـ). وكذلك فإن إبراهيم بن محمد الأموي المكتب، من أهل إشبيلية، كان يعلم القرآن ـــ أو كما جاء عند ابن الأبار، «علم بالقرآن»، وأخذ عنه، وتوفي سنة (590هـ)[205]. وأحمد بن محمد بن خلف القشيري، المكتب، من أهل غرناطة، حدث بالموطأ وأخذه عنه جماعة، كما أخذ عنه الموطأ شيخ ابن الأبار، أبو جعفر بن الدلال سنة (597هـ)[206]. ومحمد بن رشيق المكتب، يعرف بابن السراج، محدث، وله رحلة إلى المشرق، وعاد إلى الأندلس، وروى عنه أبو عمر بن عبد البر الحافظ وأثنى عليه، وقال : كان ثقة فاضلا، من أحسن الناس قراءة للقرآن وأطيبهم صوتا[207]. وإبراهيم بن أحمد بن محمد الأزدي. المكتب. من أهل المرية[208]، وسكن قرطبة. كان يعلم القرآن، أو كما يقول ابن الأبار ـــ «علم بالقرآن ـــ وكان من أهل الدين والفضل بمكان[209].

---

(202) ابن الفرضي، 249/1.

(203) ابن بشكوال، **الصلة**، 969/3-970.

(204) ابن الأبار، **التكملة**، ص 218-219.

(205) ابن الأبار، **التكملة**، ص 207.

(206) ابن الأبار، **التكملة**، ص 124.

(207) الحميدي، **الجذوة**، 99/1.

(208) المرية (Almeria) مدينة كبيرة من كورة إلبيرة من أعمال الأندلس وكانت هي وبجانة بابي الشرق، منها يركب التجار وفيها المراكب.. وفيها مرفأ ومرسى للسفن ويعمل بها الوشي والديباج، ياقوت الحموي، 119/5، وقارن : الحميري، ص ص 537-538.

(209) ابن الأبار، **التكملة**، ص 210.

يلاحظ إلى جانب ما تقدم أن مصطلح تكتيب القرآن بدأ يظهر بوضوح في هذه الفترة أي القرن السادس الهجري، علما أن تعريف المُكْتِّب لا يشمله حسب ما تقدم.

ومن بعض النصوص التي تم العثور عليها في أحد المصادر الأندلسية يمكن القول إن مصطلح التكتيب لم يعد مقتصرا على تعليم الكتابة والخط والأدب بل تعداه إلى إكتاب القرآن، ومن ذلك أن أحمد بن محمد بن الصميل الأنصاري استوطن إشبيلية، ولزم بها «إكتاب القرآن العظيم»[210] وعياش بن فرج الأزدي (ت 540هـ) من قرطبة، كان معتنيا بالقرآن وتجويده وحروفه «وأكتبه زماناً طويلاً»[211]، ومن قرطبة كذلك عيسى بن محمد الغافقي، من مجودي مقرئيها، «أكتب القرآن مدة طويلة»[212]. ومحمد بن عبيد الله الأوسي من مالقة (ت 617هـ)، من جُلة المقرئين لكتاب الله القائمين علي تجويده، «أكتبه طويلاً»[213] أما محمد بن أحمد الأنصاري، شريشي الأصل، (ت 653هـ) فقد كان «خاتمة المقرئين المجودين، ثابر على الإكتاب وتأديب النساء»[214].

إنه لمن اللافت للنظر بشأن من ينتسبون إلى تعليم الكتابة أو التكتيب ممن أتينا على بعض أخبارهم هنا، أن المصادر التي ترجمت لهم لم تمدنا بمعلومات شافية عن أدائهم المهني في تعليم الكتابة ولم تتطرق كذلك إلى ظروفهم المعيشية، وما يتقاضونه على تعليم مهارة الكتابة من أجور وأين يكون التعليم أفي المسجد أم في المنزل، وبدلا من ذلك انصب اهتمام تلك المصادر على العلوم الأخرى التي اشتهر بها هؤلاء المكتبون كإقراء القرآن أو سماع الحديث أو حتى البروز في فن ما كفن الوراقة.

---

(210) المراكشي، **الذيل والتكملة**، 1/1، ص 363.

(211) المراكشي، **الذيل والتكملة**، 2/5، ص ص 486–487.

(212) المراكشي، **الذيل والتكملة**، 2/5، ص ص 508–509.

(213) المراكشي، **الذيل والتكملة**، 333/6.

(214) المراكشي، **الذيل والتكملة**، 2/5، ص ص 588–589.

الخـاتمـة :

إن هذه الدراسة كما ذكر في المقدمة تشمل خمسة قرون من تاريخ الأندلس تم من خلالها التعرف على المصطلحات التعليمية التي كانت سائدة في تلك الفترة. ومما قد يلاحظ أن معظم تواريخ وفيات أعلام التعليم الذين شملهم البحث تبدأ بالقرن الثالث الهجري، وربما أدت هذه الملاحظة إلى استنتاج غير دقيق وهو أن مصطلحات التعليم لم تظهر هناك إلا في ذلك القرن.

في الواقع أن حركة التعليم في الأندلس ظهرت قبل القرن الثالث، بل لابد أنها بدأت مع دخول العرب للأندلس إلا أنه من المحتمل أن مصطلحات التعليم نفسها لم تتأصل وتبدأ بالظهور إلا في ذلك القرن، وهذا على الأقل ما أوحت به مصادر هذه الدراسة.

وقد أصبحت تلك المصطلحات ظاهرة محسوسة في القرن الرابع كما أن ذلك القرن شهد عصر الخليفة الأموي الناصر لدين الله، عبد الرحمن الثالث الذي حكم نصف قرن من الزمان (300–350هـ)، والذي ازدهرت في عصره الحياة العلمية والفكرية وبلغت غاية نضجها في الأندلس. لذلك فالدراسة تبدأ في القرن الثالث وتنتهي بأواسط القرن الثامن الهجري حين أخذت شمس الوجود السياسي والثقافي بمملكة غرناطة بالغروب. ومما يجدر إجماله هنا، هو أن الوظائف التعليمية الرئيسة في الأندلس، ست وظائف، وربما كانت أكثر إلا أننا هنا نتحدث عما أمكن حصره، وهي : التأديب والإسماع والإقراء والتدريس والتعليم والتكتيب.

في الحقيقة يبدو أن هذه الوظائف التعليمية لا تختلف في شيء عما هو معروف لدى المشارقة، فقد عرفوا هذه المصطلحات ذات المدلولات التعليمية، غير أن الاختلاف يكمن في توظيف المصطلح نفسه كالقول في التأديب مثلا :

«كان يؤدب بالقرآن» و«كان مؤدباً بالقرآن» و«أدب بالقرآن» وكذلك القول : «كان مؤدباً بالعربية» أو «كان يؤدب بالعربية» أو «أدب بالعربية» أو «كان مؤدبا بالنحو» أو القول كذلك : «كان مؤدباً بالحساب والهندسة».

ومما يلاحظ على هذا المصطلح «أدّب» الذي استخدم في القرآن والعربية وحتى في الهندسة والحساب، أنه لا يستعمل مع علوم معينة كالفقه أو الحديث مثلا حيث أننا لا نعثر على تعبير : أدّب بالفقه أو أدّب بالحديث. ومما يلاحظ كذلك أن هذا المصطلح أصبح أكثر شيوعا في القرن الرابع الهجري.

وفي فترة زمنية لاحقة نلاحظ أن مصطلح تأدب بفلان وتفقه بفلان بدأ يظهر بوضوح وهو يعني تعلم على يد فلان أو درس الفقه على يديه.

وكذلك القول في مصطلح «الإسماع» فإننا كثيرا ما نعثر على تعبير «أسمع» وقليلا ما نجد مصطلح «روى» وهما مصطلحان مقصوران على الحديث دون غيره.

أما في التدريس فكثيراً ما نجد مصطلح : «دَرَس الفقه» أو «دَرَس النحو واللغة» أو «دَرَس العربية» أو «دَرَس العربية والآداب» ويلاحظ هنا أن مصطلح التدريس محصور الاستخدام في اللغة وآدابها والفقه ومذاهبه ولا يندرج على بعض العلوم الأخرى كالرياضيات أو الحديث.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق مصطلح «أستاذ» ومصطلح «مُدرس» وهما من المصطلحات التي ربما أخذت بالبروز منذ القرن الخامس الهجري، ولم تكن مقصورة الاستعمال على علماء اللغة أو كبار الفقهاء، بل شملت أحيانا القضاة وحتى بعض مشاهير المكتبين، بل وحتى بعض النساء أطلق عليهن لقب «أستاذة».

وفي التعليم وجدنا مصطلحات كثيرة الشيوع مثل :

«كان يعلم بالقرآن» أو «علَم بالقرآن» أو «كان معلماً بالقرآن» والقول كذلك : «عَلَم بالعربية» و«يعلم بالعربية» أو «كان معلماً بالعربية» ويظهر أن هذه المصطلحات موقوفة على القرآن والعربية دون سواهما، حيث لا نعثر مثلاً على تعبير : عَلم بالرياضيات أو عَلَم بالفقه أو عَلم بالحديث.

وكذلك الأمر بالنسبة «للتكتيب» فقد وجدنا نصوصا كثيرة تتناول بعض أعلام المكتبين، الذين نجهل الكثير عن طبيعة عملهم.

إلا أنه في القرن السادس الهجري بدأ يظهر مصطلح تكتيب القرآن. كالقول مثلا «لزم إكتاب القرآن» أو «أكتب القرآن» وربما أن هذه الوظيفة كانت مستقلة عما سواها من أعمال التكتيب إلا أننا نجهل الكيفية التي تتم بها.

ونختم هذه الدراسة بالقول إنه إذا كانت مصطلحات الإقراء والإسماع والتدريس واضحة الدلالة، فإن مصطلحات التأديب والتعليم وكذلك التكتيب لايزال يكتنفها بعض الغموض وهي في نظر الباحث بحاجة إلى مزيد من الدراسة أملا في فهمها على الوجه الصحيح.

انشطار الفتحة وكتاب المحتسب(*)

إدريس السغروشني
كلية الآداب ــ الرباط

سأتقدم في هذا العرض الوجيز وعلى ضوء فرضية انشطار الفتحة بقراءة لكتاب «المحتسب في شواذ القراءات لابن جنى»، وأريد من خلال هذا العمل إثارة مشكل عام وأعني به التحليل الذي خضعت له اللغة العربية وما تأسس عليه من مشاكل.

سأرسم في البداية الخطاطة العامة لفرضية انشطار الفتحة ثم بعد ذلك سأعالج بعض القضايا التي طرحها ابن جنى في كتاب «**المحتسب**» وسأعقب على كل قضية منها.

يستخلص من دراسة اللغة العربية أن للفتحة والألف والسكون حكما خاصا وأنها تلعب دورا أساسيا في بناء صرف هذه اللغة.

لقد سبق للنحاة القدامى أن اعتبروا أن «فَعَل» صيغة خفيفة وأنها وحدها تتعاقب فيها المتماثلات دون أن تستثقل أو يستكره وجودها.

لقد جاء عند الاستراباذي أن «فَعَل» لخفتها لم تختص بمعنى من المعاني بل استعملت في جميعها لأن اللفظ إذا خف كثر استعماله واتسع التصرف فيه (ش ش ج 70/1).

وقال ابن يعيش «فَعَل مفتوح العين يقع على معان كثيرة لا تكاد تنحصر توسعا لخفة البناء. واللفظ إذا خف كثر استعماله واتسع التصرف فيه» (ش المفصل ج 158/8).

(*) أتى صاحب هذا العرض بذكر مراجعه في ثنايا المتن وذيل بحثه بلائحة المراجع المستعملة.

وعندما تعرض السيوطي في كتابه «**الأشباه والنظائر**» إلى مشكلة قطاة وحصاة وأرطاة قال : «ألا ترى أن مساواتهم بين الفتحة والألف حتى كأنها هي هي» ثم قال : «وهذا أحد ما يدل على أن أضعف الأحرف الثلاثة الألف دون أختيها لأنها قد خصت هنا بمساواة الحركة دونها».

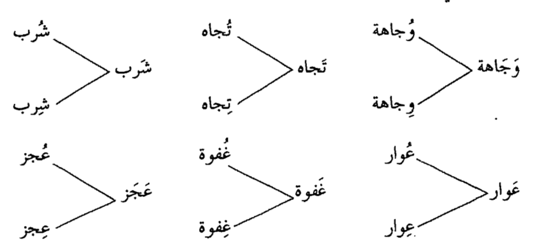
ولاحظ ابن الدهان في «**الغرة**» أن الضمة والكسرة مستقلتان مبائنتان للسكون. والفتحة قريبة من السكون بدليل أن العرب تفر إلى الفتحة كما تفر إلى السكون من الضمة والكسرة.

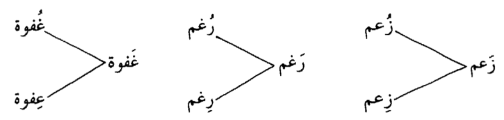
واعتبر ابن جنى في «**سر صناعة الإعراب**» أن الفتحة مشوبة بشيء من الكسرة أو الضمة مَنْحوبها إليهما في حين تجد الكسرة مشوبة بشيء من الضمة والضمة مشوبة بطرف من الكسرة ولا تجد الكسرة ولا الضمة مشوبة بشيء من الفتحة (سر صناعة الأعراب ج 58/1).

ولاحظ المبرد في **المقتضب** ج 56/1 أن الألف لا تكون أصلا في اسم ولا فعل... ولا يكون ما قبلها أبدا إلا منها أي إلا مفتوحا وقال في صفحة 61 : «الألف تكون بدلا من الواو والياء».

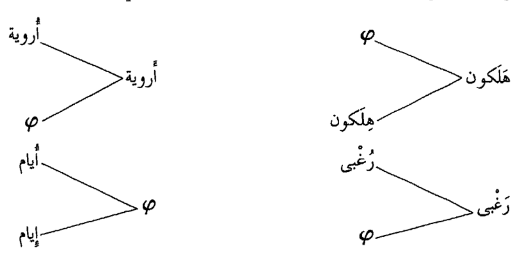
وتأسيسا على هذه الملاحظات افترضنا أن الفتحة يمكن أن تتفرع إلى ضمة وكسرة وهذا ما اسميناه بفرضية انشطار الفتحة.

بالعودة إلى معطيات اللغة العربية نجد أن عددا من الكلمات تتناوب فيها الضمة والكسرة والفتحة على نفس الصامت بدون أن يتأثر المعنى كما يتجلى ذلك في الأمثلة التالية :





وقد وردت كلمات تناوبت الفتحة والكسرة على أحد سواكنها دون الضمة وأخرى حلت الضمة فيها محل الفتحة دون الكسرة وكلمات تَعاقب الضمة والكسرة على أحد سواكنها دون الفتحة. نمثل لذلك بما يلي :



وتمتلىء المعاجم العربية بأمثلة من هذا النوع. ويستشف من خلال هذا أن النسق العربي يقوم على مبدأ الانشطار الذي هو مبدأ يتجلى أثره في المادة إذ هناك انشطار الذرة وفي الكائن الحي إذ هناك انشطار الخلية.

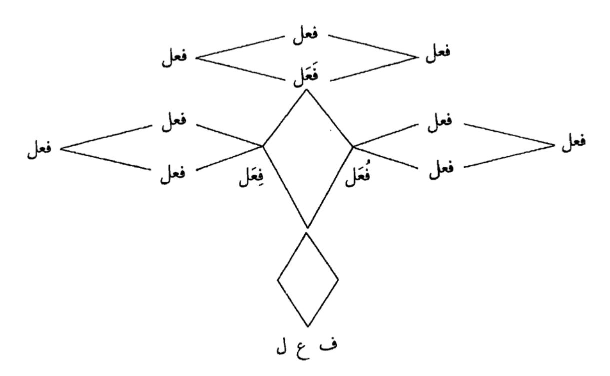
تقوم فرضية انشطار الفتحة على أن كل فتحة يمكن أن تنشطر إلى ضمة وكسرة وهاتان هما الحركتان الأصليتان في اللغة العربية. وتعود بهما السيروررات الأساسية في هذه اللغة إلى ما يفر منهما إليه كما نرى ذلك في بِنت بَنَوي وأُخت أَخَوي وَفَرِح فَرَّح وَكَبُر كَبَّر الخ.

وانطلاقا من هذه الفرضية واعتمادا على مبدأين هما مبدأ اللاتماثل ومبدأ اللاتجانس تمكنا من إقامة أخطوط يولد كل الصيغ المجردة النسقية سواء في مستوى الثلاثي أو الرباعي أو الخماسي الخ.

وشغلنا في عملنا هذا قاعدتين أقامهما الخليل في عروضه وهما قاعدة إضمار وقاعدة الوتد المجموع.

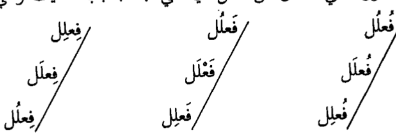
وبهذا الجهاز البسيط تمكنا من إقامة ترسيمات تتموقع فيها الصيغ النسقية الممكنة.

نبدأ بأخطوط الثلاثي وننطلق من الصيغة الأم المحايدة وهي فَعَل التي بتطبيق نظرية انشطار الفتحة وقاعدة إضمار تعطي الأخطوط التالي :

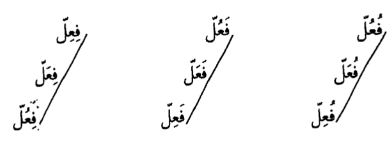


سوف لا نتعرض، تلافيا للطول، إلى ما ينتج عن أخطوط الثلاثي هذا من توضيح للنسق وضبط للسيرورات الأساسية. نتركه بدون تعليق وننتقل إلى أخطوط الرباعي في صورتين مبسطتين تعكسان واقع اللغة.

نبدأ بالصورة التي تنطلق من فَعْلَل أي التي تبدأ بسبب خفيف وهي كما يلي :

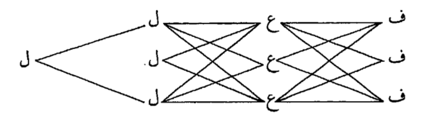


ثم نرسم الأخطوط الذي يبدأ بالوتد المجموع والذي ينطلق من فَعَلّ وهو كما يلي :



لا تشير الرواية إلى فَعُلّ و فَعِلّ ويقل استعمال فُعُلّ وفِعِلّ لنفس الأسباب التي جعلت فَعْلُل وفَعْلِل يغيبان في الأسماء وفُعْلَل وفِعْلِل يقلان. أما فِعُلّ وفُعِلّ فلا يمكن أن يردا لكونهما يخرقان مبدأ اللاتجانس كما أن فُعلُل وفِعْلِل يندران لخرقهما مبدأ اللاتماثل. وخرق هذا المبدأ هو أقل وطأة على النسق من خرق مبدأ اللاتجانس إذ النسق يقبل خرق مبدأ اللاتماثل مع الفتحة.

يأتي اخطوط الرباعي في صورته التامة على الشكل التالي :



ويمكن لهذا الأخطوط أن ينتج الصيغ الثلاثية التي على هيأة الوتد المجموع. وإذا طورناه يصبح قادرا على إنتاج الخماسي وغيره. وبهذا يتحصل لدينا نموذج واحد يمكن من توليد الثلاثي والرباعي والخماسي.

يقترب هذا الوضع مما تصوره الفراء والكسائيُ اللذان قالا : أمثلة الرباعي والخماسي هو الثلاثي الذي هو وحده قاعدة : (Base) واتفق معهما على هذا الكوفيون. ويختلف الفراء مع الكسائيُ في الزائد على الثلاثي. فالفراء يرى أن الحرف الزائد هو الأخير في الرباعي وهما الأخيران في الخماسي بينما الكسائيُ يرى أن الزيادة ترد فيما قبل الأخير سواء بالنسبة للرباعي أو الخماسي.

نتمم هذا الجزء من عرضنا بإقامة القواعد التي سينطلق منها الخماسي. نستخرجها من «فَعَلَل» بتطبيق قاعدة السبب الخفيف مرة أو مرتين أو بتطبيق قاعدة السبب الخفيف وقاعدة الوتد المجموع. وينتج عن هذه العمليات ما يأتي :

فَعْلَلَ فَعْلَلّ فَعَلّل

بهذا التصور ينضبط كل ما تركه النحو التقليدي للسماع. تنضبط سيرورة الزيادة، ومصادر الثلاثي وجموع التكسير والتصغير والنسبة الخ. ونتمكن من التحكم في الدخيل والمعرب الخ. وتصبح لدينا الوسيلة التي تقدرنا على مراجعة إرثنا اللغوي وعلى تصحيح ما جاءت به المعاجم وكتب اللغة وما ظللنا نكرره بدون تمحيص.

يتعرض ابن جني في كتابه «**المحتسب**» إلى شواذ القراءات وذلك حسب ترتيب السور في المصحف. وأول مشكل يتناوله هو قراءة من يقرأ : «الحمدِ لِله والحمدُ لُله». وينظر إلى هذا من خلال التركيب الإسمي إذ عنده ما يجري على المفرد يجري على الجملة «فالحمدُ لُله» تدخل في إطار عُنُق «والحمدِ لِله تدخل في إطار إبِل.

نعرف من خلال فرضية انشطار الفتحة أن التعاقب الموجود في «الحمدُ لِله» يطرح مشكلا وهو تعاقب الضمة والكسرة الذي لا تستسيغه اللغة في مفرداتها وإذا أتى في آخر الكلام يغطي عليه الوقف. فهذا التعاقب خارق لمبدأ اللاتجانس، وينتظر أن ينتقل منه الناطق إلى صورة تقترب أكثر من سليقته وهي التي يقوم فيها التماثل. وبهذا يتخلص من صيغة «لا تقبلها لغته إلا في الأفعال لضرورة وأعني بذلك صيغة فُعِل».

ويعالج ابن جني هذه القضية في إطار الاتباع ويتعلل بأنماط لا ترتبط بالمشكل المطروح إلا بسبب واه مثل مُدُّ فِي مدّ وفِرٍّ في فِرَّ الخ. ويرجع في الأخير الحمدُ لُله على أساس السهولة والخفة (نعرف أن الضمة أثقل الحركات) ويبعد «الحمدِ لِله» لقلة فِعِل وكثرة فُعُل وللاحتفاظ بحركة الإعراب. لكن إذا ترجحت حجة الاطراد فحجة الإعراب يضعفها ماورد في الرواية وهو «اضرِبِ الساقين إمِّك هابل» فيبقى الحمدِ لِله مُقْتَضى فقط على أساس إحصائي ويعلل وروده وورود الحمدُ لُله الابتعاد عن فُعِل.

جاء في الأشباه والنظائر أن العرب تخفف الكسرة في فَخِذ والضمة في عَضُد ولا تخفف الفتحة في جَمَل واعتبرت أمثلة مثل قَدَر وقَدْر ودَرَك وَدرْك مرتبطة باختلاف اللغات و لم يمنع هذا النحاة أن يلاحظوا أن الفتحة تقارب السكون.

ولما تعرض ابن جنى إلى مشكل مَرَض التي وردت في بعض القراءات مَرْض لم يهتد إلى موقف مخالف لما جاء به النحاة وهو أن التبعيض لا يلزم الفتحة التي

شأنها يختلف عن شأن الضمة والكسرة فهي كما يقولون : «إذا خرج جزؤها خرج كلها» وعليه فلا يمكن لفَعَل أن يحدث فيها تخفيف فكان الحل عنده هو أن يحيل هذا على اختلاف اللغات. ويماثل هذا الموقف ما درج عليه اللغويون الذين يرون أن عذْل لغة في عَذَل مثل غيب وغاب ولا يعتبرون هذا ترخيصا انسجاما مع الملاحظات التي جعلت النحاة يرون في الفتحة عنصرا قريبا من السكون إذ الفتحة يفزع إليها كما يفزع إلى السكون.

والنموذج الذي نقدمه يقاسم علماء الصرف هذا الرأي ولكنه لا يتبنى تعليلهم فغرفة تجمع على غُرَف وغُرَفات وغُرُفات وكذلك الشأن في سدرة فجموعها سِدَر وسِدَرات وسِدِرات وسِدْرات فيفزع من السكون إلى الفتحة كما يفزع من الضمة إلى السكون وكذلك الأمر بالنسبة للكسرة. ويقوم هذا على الابتعاد من فُعُل وفِعِل.

لاحظ ابن جنى أيضاً أن الفتحة تحذف وتعوض بسكون في صيغة فَعُلة في جمعها إذا كان يتوسطها حرف علة. فإذا كنا نقول في الصحيح : نَكْبة نَكَبات وهَضْبة هَضَبات ولَهْجة لَهَجات ونَعْجَة نَعَجَات وَجَمْرة جَمَرات وقَطْرة قَطَرات ففي الأجوف لا نقول إلا جَوزة جَوْزَات ولكنه لم يعلل لماذا ولا أشار إلى ما سيحدث لو أن الفتحة حلت محل السكون.

أما ما جاء في الشعر منسوبا إلى الهذلي وهو :

«أبو البَيَضات رائح متأوب : رفيق يمسح المنكبين سبوح» فيعتبر ضرورة.

ويتضمن الجهاز الذي نعمل به قاعدة السبب الخفيف التي تماثل في الآدبيات التوليدية قاعدة كوررودة. وصورتها كالتالي :

ح ← ∅ س ح س ——— س + ح س

وهي تعمل بكثرة عندما تكون الحركة عالية وبنوع من الاختيارية عندما تكون الحركة سافلة.

ولقد أورد ابن جني نفسه في كتابه «**الخصائص**» نصّاً جاء فيه : «وقد دللنا على تقاود الفتح والسكون لأنهما يكادان يجريان مجرى واحد في عدة أماكن «فإذن ما المشكل ولماذا لا يجوز التخفيف في مَرَض ؟

لقد اتفقت المصادر العربية على غياب بعض الصيغ. جاء في «**الخصائص**» ج 67/1 : امتناعهم أن يأتوا في الرباعي بمثل فَعْلُل وفَعْلِل أما فُعْلَل فلم يشر إليها إلا الأخفش بجُخْدَب.

وجاء في أماكن أخرى أنهم اقتصروا في بعض الأصول على بعض المثل بدون أن يكون هناك قياس يدعو إلى تركه وهكذا لم يأتوا في الرباعي بمثال فَعْلُل وَفَعْلِل وفُعُلّ وفِعِلّ ونحو ذلك واقتصروا في الخماسي على فَعَلّل وفُعَلّل مثل فرزدق وقُذَعْمِل وفِعْلَلّ مثل قرطعب وهو الشيء القليل وَفَعْلَلِل صفة مثل جحمرش.

ولقد أشير إلى بعض الخانات الفارغة في «كتاب» سيبويه وجمعها ابن خالوية في «كتاب ليس» ولم يتمكن النحاة من تعليل غيابها لضعف الوسائل التي كانوا يعتمدونها.

فلما واجهت ابن جني قراءات مثل يَخَطَّف ويَخِطِّف ويِخِطِّف احتار مع أنها مثل الشمس وضوحا، في إطار فرضية انشطار الفتحة. ومثلها يَهَدِّي وَيِهِدِّي وَيِهِدِّي والمُعِذِّرون والمُعُذِّرون والمُعَذِّرون وكلها تتفرع على قاعدة واحدة هي فَعَلّ بتطبيق انشطار الفتحة وتدخل في الترخيصات التي يمنحها النسق إلى الممارس. ثم نجده ينشيء ضوابط لنفسه يشرح بها ما أُغلق عليه فيقول مثلا : مالا يجيء من الأمثلة بنفسه قد يجيء إذا اتصلت به ياء الإضافة. ويشغل هذا الضابط لتبرير وجود كلمة على صيغة فَعْلُل جاءت عند الأعشى في البيت التالي :

فما أَيْبُلي على هيكل بناه وصلب فيه وصارا

فيقول إن أيبلي فَيْعُلي ولولا ياء الإضافة لم يجز لأنه لم يأت عنهم فَيْعُل ثم يعزز ما قاله بالنسبة إلى تحية وهي تَحَوي ويعلل أيضا وجوده بياء الإضافة.

نجد إذا رجعنا إلى فرضية انشطار الفتحة أن «أيبلي كلمة يولدها الاخطوط. فهي صيغة نسقية بنيتها فَعْلُل. وإذا هي لم تأت في الأسماء المجردة فلا يعني هذا أنها غير موجودة في اللغة. ولما كان عملهم على اللغة لا يخضع لنسقية واضحة وأحكامهم تدور في إطار الوجود واللاوجود وشرحهم لا يخرج عن اعتماد الثقل والخفة والقياس والسماع الخ فليس من الغريب إذا هم لم يقعوا دائما على الدليل اللائق.

ترد صيغة فَعْلُل في الأفعال «يكتب» وظهورها في الأسماء مرهون بابتعادها عن

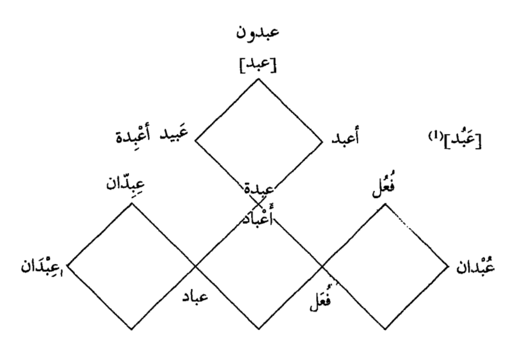
صيغة الفعل وهذا يحدث في المزيد إذ نجد : أَعْبُد ويَعْفُر ومَزْرُعة وكَيْذُبان وخَيْزُران ومَأْدُبة ومأْلُكة ومَكْرُمة...

أما تحيّة تَحَوي فهي تَحْيِيَه ثم بقلب تصبح تِحيَيَة فيقترب شكلها من فَعِلية فتحذف عينها كياء زائدة فتصير تَفلة وتنتقل إلى تَفل مع ياء النسبة فتصبح تَفَلى أي تحوي مثل طَبَعي. فالأمور كما ترى وليست كما يتصورها ابن جني ولا النحو التقليدي على العموم. ثم إن صورة تحوي ستميز النسبة من الجمع الذي حسب ما يترجح لدينا سيكون إما التَحاوَى أو التحَاوِي أو التَحَاوِيّ.

ويتناول ابن جني قراءة أبي جعفر يزيد «للملائكةُ آستجدُوا» فيقول : هذا ضعيف عندنا ولا يجوز إلا إذا كان ما قبل الهمزة حرف ساكن صحيح نحو قوله تعالى «قالتُ اخرُج ثم ان حركة الإعراب لا تستهلك لحركة الاتباع إلا على لغية ضعيفة وهي قراءة بعض البادية.

فبالنسبة له لا تشرح « للملائكةُ» إلا بالاتباع مع أن هذه القراءة لا ترجح الاعراب على النسق فحركة الإعراب، حسب ابن ولاد في الانتصار، «ليست بلازمة على كل حال إنما تدخل في الوصل وتحذف في الوقف» فما اعتبره قراءة بعض البادية أي قراءة عفوية، تستجيب لمتطلبات النسق أكثر مما يظن فلقد خرج القارىء بها من فِعْلُل وهي صيغة لا يرجحها النسق إلى فُعْلُل التي لها نظائر في اللغة فالضمة كانت في «اسجدوا» لتلافي ما هو أصل في الوصل وهي الكسرة والذي سينتج عنه فِعْلُل وهو غير مستساغ. فعند حذفها في الدرج عادت فِعْلُل فاحتاج الوضع إلى حل فإذا أخذنا بالفتحة صرنا إلى فَعْلُل ولا نظير له في المجرد فلم يبق أمامنا إلا فُعْلُل.

عندما ننظر إلى مصادر عَبَد يَعْبُد وإلى جموع عَبْد نلاحظ أنها تشترك في بعض مواقع أخطوط الثلاثي وينفرد كل من الجمع والمصدر ببعضها فمصادر عبد يعبد كما وردت في المعاجم هي : عِبادة، عُبودة عُبودية ومَعْبَد ومَعْبَدة وجموع عَبْد هي : عبيد وعِباد وعَبَدة وَعَبْدون وأَعْبُد وعُبدان وعِبْدان وعِبِدّان وأعباد وجمع الجمع أعابد ومعابد وأعبدة وتلافيا للتطويل سنترك هذا الوضع بدون تعليق وننتقل إلى بعض الملاحظات التي يوحي بها الأخطوط أي أخطوط الثلاثي. نوزع هذه الجموع على مواقع الأخطوط فنحصل على النتيجة التالية :

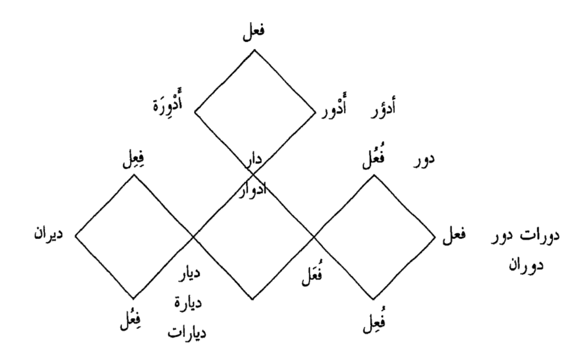


نلاحظ أن المصادر تستغل موقع فُعُل بعُبُودة وعُبُودية وأن جموع عابد بمعنى خادم وهي : عَبَدة وعُبّاد وعابدون تستغل موقع فُعَل والمواقع التي لم يقع استغلالها هي التي تخرق بعض المبادىء وهي فُعِل وفُعُل.

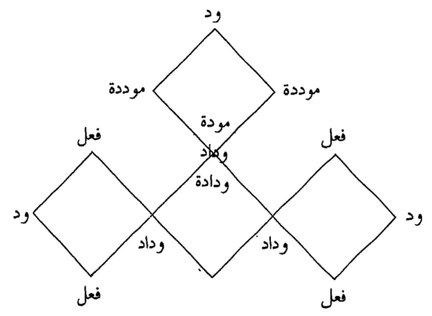
يمكن أن نقول إن (عبد) تستغل جل المواقع في الأخطوط حسب ما تقدمت به المعاجم وهذا ما تتنبأ به فرضيتنا، إذ كل كلمة في موقع تدخل في تقابلات مع المواقع الأخرى بزيادات أو بدونها للتعبير عن سيرورة من السيرورات اللغوية كما يظهر ذلك في جموع (دار) الموزعة في الأخطوط على الشكل التالي :

1) في ديوان **«الأدب»** ج 244/1 جاء في التعليق : قال ابن الأنباري العَبُد أشد عبودية من العَبْد وتأتي الضمة للمبالغة في الموصف مثل رَجُل، عَجُل وهو أشد عجلة من عَجِل وجاءت كلمة عَبُد عند أوس بن حجر في :

أبنـي لبينـي إن أمـكـم   أمـة وإن أبـاكم عـبُـد



أو في مصادر ود



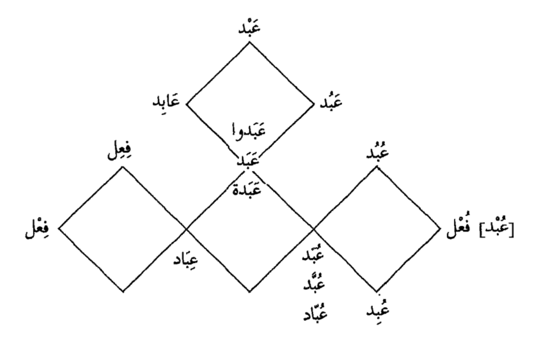
جاء في المحتسب ومن ذلك ما يروي في قوله تعالى : ﴿وعَبَد الطاغوتَ﴾ وهو عشر قراءات والحقيقة أنه إحدى عشرة قراءة :

«وعَبَد الطاغوتَ» على فَعَل ونصب الطغوت

«وعَبُد الطاغوتِ»

«وعُبُد الطاغوتِ»
«وعُبَّد الطاغوت»
«وعِبَاد الطاغوتِ»
«وعُباد الطاغوتُ»
«وعابِد الطاغوت»
«وعَبَدوا الطاغوتَ»
«وعُبَدَ الطاغوت»

وهي عشر قراءات حسب عدّ ابن جني وتنتظم في الأخطوط على الشكل التالي :



وانطلق ابن جني في شرح هذه القراءات فرأى في عَبَد فعلا ماضيا معطوفا على «وجعل منهم القردة والخنازير» ولم ير من المناسب أن يتعرض هنا إلى ما جاء من جهة أحمد بن يحيى «وَعَبَد الطاغوت» وصورته التامة هي «وعبدة الطاغوت» ولم يعالج في مكان واحد عُبَد وعُبّد وعُبّاد وأشار إلى أن عُبُد يجوز أن يكون جمع عبد مثل رَهْن ورُهُن ولم يسائل رهن وجموعها التي هي كما وردت في المعاجم رِهان ورُهون وَرَهِين ورُهُن ويجوز أن تكون جمع فاعل مثل بازل وبُزل. ويمكن أن تعبر فُعُل عن المفرد مثل جُنُب وغُرُب بمعنى غريب وطنب وفتح

الخ ويمكن أن تكون جمعا لفعيله مثل صُحُف وسُفُن ولفعل مثل سَحل وهو ثوب أبيض وجمعه سُحُل ولفَعال مثل حَرَام وحُرُم وفِعال مثل حمار وحُمُر ولفَعول مثل صبور وصُبُر وفَعَل مثل أسد وأسد ولا يمكن أن تحصر في فَعْل وفَاعِل.

وحديثه عن «عباد الطاغوت» يشكو من نفس التقصير فهو يكتفي بالربط بين عَابد وعُبّاد وعَابِد وَعَبَد ولا يذكر الامكانات الأخرى. ويثير في سياقها مشكلة «عِبَادة» ويرى فيها جمعا محتملا «لعبد» (بدون شكل) ونرجح أن يكون الأمر متعلقا «بعَبَد» لأنه يمثل بذكارة وحجارة ويعتبر قصارة جمعا لقصير ولا تعرف المعاجم قصارة إلا كمفرد في امرأة قِصارة أي قصيرة وتجمع قصير على قِصار. ثم إنه لا يربط بين عابد وعَبَد وعَبِد لأنه لا يميز عابد التي هي توسيع لعَبَد مثل حَاكم وحَكَم من عابد المرتبطة بعَبِد مثل رَجِل وراجل للذي يمشي على رجليه. أما عُبَد فيكتفي بمقارنتها بحطم ولبد ولا يشير إلى أنها يمكن أن تكون من معدول عابد مثل عامر وعُمَر أو تكون جمعا لفعلاء مثل جمعاء وجُمع أو لفعلة مثل غرفة وغُرف.

وفي شأن عُبِد وعَبَدوا يشير بدون تعليق إلى أنهما فعلان وكذلك الأمر بالنسبة «لِعَبُد الطاغوت».

نرى من خلال هذا أن القراءات تواكب استنتاجات فرضية الانشطار وأن الترخيصات التي تتنبأ بها هذه الفرضية وتصل إليها ظنا تأتي بها القراءات نصا فالقراءات القرآنية التي تقوم على الرواية تبرر الترخيصات وتمكن من ملء الفراغات التي توجد في الرواية اللغوية وتبرز ما في التحليل التقليدي من تقصير وما في استدلال اللغويين القدامى من تمحل.

وأورد صاحب «المحتسب» قراءة لأبي عبيدة جاء فيها «لوَالوا إليه» ثم علق عليها بقوله هذا ما اعتقب عليه فاعل وفعّل اعني والوا وولّوا ومثله ضاعف وضعّف ولم يشر إلى أضعف والكل بمعنى جعله ضعفين ثم أتى بأمثلة أخرى بدون أن يتضح له الاعتقاب الوارد في اللغة العربية.

يأتي أفعل وفاعل وفوعل وفعّل في عملنا من قاعدة واحدة هي فَوَعَل التي بقاعدة حذف علة تعطي فاعل وبقاعدة السبب الخفيف تنتج فوعل ثم من فوعل يأتي فعّل ومن فاعل يأتي فأعل ثم أفعل بقلب مكاني. وزيادة الواو في الفعل هي

السبب في ضم حرف المضارعة. ثم انسحب هذا على كل الرباعي. ونرجع تصورنا هذا على ماجاء عند ابن فلاح الذي يعتبر أن ضم حرف المضارعة في الرباعي حدث لكي لا يلتبس الرباعي بالثلاثي إذ هذه الحجة لا تبرر الضمة في مضارع فاعل وفوعل وفعّل. أما أهراق يهريق واسطاع يسطيع فلفظتان شاذتان لا تعتقدان بابا ولا يتخذ مثلهما قياسا.

ولقد رأى المبرد في المقتضب أن الفعل على فعّل يكون مستقبله على يفعل لأنه على وزن فاعل وأفعل وهذا الرأي أقرب إلى ما ندعيه وإن كان لا يضح به سبيل ولا يقوم به دليل.

ويمكن أن يطرح السؤال عن يتفاعل ويتفعل لمعرفة سبب حلول الفتحة محل الضمة والجواب هو أن ابتعاد الياء عن موقع الواو هو الذي دفع إلى إبطال الأثر.

نختم هذا العرض بما ورد في «**المحتسب**» حول «وترى الناس سُكْرى وما هم بسُكْرى.

قال ابن جني يقال رجل سكران وامرأة سكرى ويقال سكرانة والأفصح الأول : أما في الجمع فيقال سُكارى وسَكارى وسَكْرى كسرعى، وفعلى مما يختص به المبتلون. وسَكَارى تكسير لا محالة وكأنه منحرف به عن سكارين مثل ندمان وندامى وأصله ندامين وإنسان وأناسي وأصله أناسين فابدلوا النون ياء وادغموا فيها ياء فعاليل فصار سكاري فخففوا فأصبح سكاري ثم أبدلوا من الكسرة فتحة ومن الياء ألفا فآل إلى سكارى. وظاهر سُكارى أن يكون مفردا كجمادى وحمادى وسُماني وسلامي. وقد يجوز أن يكون مكسرا مما جاء على فعال مثل رُخال جمع رِخل وهو ولد الضان. وأنت بالألف كما أنت في حجارة وذكارة.

وسُكْرى على فعلى مثل حبلى وبشرى.

ما يهمنا في هذا التعليق هي المراحل التي يتنقل فيها ابن جني منطلقا من سكران ليصل إلى سكارى.

كل من انكب على دراسة جموع التكسير يصل إلى الملاحظة التالية وهي أن اللغة العربية لا تملك للتكسير إلا قالبا واحدا لما فوق الثلاثي.

نقيم في إطار عملنا قالبا موحدا لصيغة منتهى الجموع وهو فَعَوَلَل بزيادة واو

في قاعدة الرباعي نطبق على هذا القالب حذف علة فيصبح فَعَالَل ويأتي على صيغته جمع عذراء وهو عذارى بتطبيق قواعد صواتية لا نتعرض لها هنا. ثم بقاعدة المخالفة يصبح فعالِل وعلى صيغته يأتي عذارٍ. ولا تتأتى هذه الصورة إلا بالحاق التنوين وهو علامة على نون ساكنة تنتهي بها الكلمة فيتحول (س حَ س) فيها إلى (س ح س) بقاعدة قصر. ويمكن أن ننتقل إلى الصورة الموسعة لفعالل وهي فعاليل فنحصل على مثل صحاريٌّ وأغانيٌّ. فالانطلاق يكون من «سكرا» بحذف النون كما حدث في «سفرجل» الذي حذف منه لامه. أما ما أتى به صاحب «**المحتسب**» من كون سكارين تنتقل إلى سكاري ثم حذفت الياء وأبدلوا من الكسرة فتحة ومن الياء ألفا لتصير سكارى فهو ناتج عن خيال خصب. وبعيد عن الواقع اللغوي. أما فَعْلى فتأتي جمعا لأفعل وفعِل وفعيل مثل أحمق وحمِق : حمقى ومريض : مرضى فسكرى تأتي إما من سَكِرٍ للدلالة على الجمع أو من سكران للدلالة على التأنيث والتبس الأمر على أصحاب المعاجم فلم يميزوا هذا من ذاك. أما مشكلة الضمة في سُكارى وسُكرى فتأتي من عدوى مثل خنثى وخناثى.

نستخلص من هذه الملاحظات أن الوصف الذي تقدم به النحاة العرب يحتاج إلى مراجعة وأن فرضية انشطار الفتحة تقدم إطارا يمكن أن يعتمد لإعادة النظر فيما تضمه المعاجم وكتب اللغة وكتب التصريف والكتب التي أسست للتعريب وكتب القراءات الخ.

فهذه الفرضية تستلهم الأعمال اللغوية القديمة والحديثة وتقدم طريقة لصياغة معجم اللغة العربية المطلق والمقيد. وتعتبر أن الكلمة العربية تتكون من جذر وصيغة وترى أن العربي ينطلق من الصيغة لتكوين الكلمة وتبين أن تكوين الجذور والصيغ يخضع لمبدأي اللاتجانس واللاتماثل وتمكن، بقواعد بسيطة، من ربط المطلق بالمقيد ومن تصحيح ما أتت به الرواية اللغوية من هفوات.

مــراجـــع

الاسترا باذي ــ **شرح الشافية**، دار الكتاب العلمية، بيروت، 1975.

ابن جنى، أبو الفتح ــ **الخصائص**، دار الكتب المصرية، القاهرة، طبعة 1952
المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، القاهرة، 1966.

ــ سر **صناعة الاعراب**، مكتبة البابي الحلبى، 1954 القاهرة.

ابن خالوية ــ كتاب **ليس**، في كلام العرب القاهرة طبعة 1957.

ابن يعيش ــ **شرح الملوكي في الصرف** بيروت طبعة 1997.

الجوالقي ــ **المعَرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم** القاهرة 1969.

السغروشني، إدريس ــ **مدخل إلى الصواتة التوليدية** دار تبقال المغرب 1987

ــ «**الصيغ في اللغة العربية**» وقائع الندوة الدولية الأولى لجمعية اللسانيات منشورات عكاظ 1987.

ــ «**حول الجيم**» مجلة تكامل المعرفة لجمعية الفلسفة بالمغرب عدد 9 سنة 1994.

ــ «**حول الاشتقاق**» في تقدم اللسانيات في الأقطار العربية وقائع ندوة جهوية أونيسكو أبريل 1987. الطبعة الأولى 1991 دار الغرب الإسلامي بيروت.

ــ «**حول الاقتراض**» ندوة مراكش بتعاون كلية الآداب بالرباط مع مؤسسة ادناور 1994.

ــ «**الأثار الناجمة عن ازدواجية اللغة**» ندوة أكاديمية المملكة المغربية 8 ــ 9 نونبر 1993 الرباط.

SEGHROUCHNI D. «Propos sur la morphologie arabe» Revue al Assas 1992.

العلايلي عبد الله ــ «**مقدمة لدرس لغة العرب وكيف تضع المعجم الجديد**» المطبعة العصرية 1938.

تصنيف الأحوال
عند أبي هاشم الجبائي

أحمد العلمي
كلية الآداب ــ القنيطرة

مقدمة :

تعتبر نظرية الأحوال التي أحدثها أبو هاشم الجبائي، المتكلم المعتزلي الشهير، إحدى النظريات الوجودية الهامة والأساسية في الفكر الاعتزالي. وقد شب الاختلاف بشأنها وانقسمت المدارس الكلامية بين مثبت وناف. والواقع أن هذه النظرية تطرح صعوبات جمة أمام الباحث القديم والمعاصر. ويعد مشكل تصنيف الأحوال من بين الصعوبات التي كانت ومازالت معضلة أمام الباحثين في الفكر البهشمي. والعقبة الأساسية التي ستواجهنا هنا هي انعدام أي نص لأبي هاشم أو لتلامذته حول تصنيف الأحوال. والنصوص التي كتبها الأشاعرة لمساندة أو لتفنيد الأحوال لا تجمع على تصنيف واحد، بل إنها تقدم تصانيف متنوعة ومتضاربة.

سنعمل في هذه الدراسة على تحديد الأصناف الرئيسية التي تتضمنها الأحوال والتي تكون أكثر قربا من تصور أبي هاشم الجبائي. لكننا قبل الخوض في غمار ذلك سنناقش تصانيف الأشاعرة التي وصلتنا، مثلما أننا سنناقش التصنيف الذي قدمه مؤخرا الباحث الأمريكي «ريشارد فرانك» في الموسوعة الإسلامية.

I ــ تصانيف الأشاعرة :

يقول البغدادي في كتاب «**الفرق بين الفرق**» : إن أبا هاشم قد «اثبت الحال في ثلاثة مواضع : أحدها الموصوف الذي يكون موصوفا لنفسه فاستحق ذلك

الوصف لحال كان عليها. والثاني الموصوف بالشيء، لمعنى صار مختصا بذلك المعنى لحال. والثالث ما يستحقه لا لنفسه ولا لمعنى فيختص بذلك الوصف دون غيره لحال»[1]. ومقصود البغدادي بالصنف الأول هو صفات الذات من جوهرية وعرضية. أما الصنف الثاني، فالمقصود به الصفات، من كونه عالما وقادرا وحيا ومريدا. والمقصود بالصنف الثالث، أي الحال المستحق لا لعلة ولا للنفس، هو كون المدرك مدركا، وكون الشيء محدثا بالفاعل. ويؤكد ذلك نص ابن متويه في كتاب «**المجموع**» : «ثم يجعل [القاضي عبد الجبار] ما ليس للذات ولا لمعنى على طريقين : احدهما : ما هو بالفاعل من الحدوث. والثاني ما يؤثر فيه صفة أخرى على ما نقوله في كونه مدركا»[2].

إن تصنيف البغدادي هذا قائم على العلة. فأنواع الأحوال تتحدد وفق كيفية استحقاقها للذات. لكن لا يبدو لنا أنه من اللازم جعل الحال المستحق لا لعلة ولا للنفس، الذي هو كونه مدركا، كصنف مستقل من الأحوال. لأن كونه مدركا وإن كان حالا غير مستحق لعلة كالصنف الأول، أي ككونه قادرا وعالما ونحو ذلك، إلا أنهما جميعا مشروطان بالحيوٰة. ومثلما يستحيل كون الذات قادرة دون كونها حية، يستحيل كذلك كونها مدركة دون أن تكون حية. ونحن نعرف بأن صفة كونه مدركا، عند أبي هاشم والبهشمسة عموما، لا تكون مشروطة بالحيوٰة وحسب، بل أنها تكون مقتضاة عن الحيوٰة. و«ثبت أن أحدنا مدركا للمدركات لكونه حيا»، «لأن الذي اقتضى كونه تعالى مدركا لبعض المدركات هو كونه حيا بشرط وجود المدرك»[3]. وليست الحيوٰة شرطا ضروريا لإثبات كونه قادرا عالما فحسب، بل إنها شرط في كونه مدركا. ونص الشهرستاني حول الأحوال واضح وصريح بصدد ذلك. «أما الأول [أي النوع الأول من الأحوال] فكل حكم لعلة قامت بذات يشترط في ثبوتها الحيوة عند أبي هاشم ككون الحي حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا»[4]. وقائمة الأحوال المشروطة بالحيوة لا تقف

---

(1) البغدادي، **الفرق بين الفرق**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1980، ص 181.

(2) ابن متويه، **المجموع في المحيط بالتكليف**، تحقيق الأب جين يوسف هو بن اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص 100، 9–10.

(3) **المرجع نفسه**، ص 131، 9–10.

(4) الشهرستاني، **نهاية الأقدام في علم الكلام**، تحقيق ألفرد غيوم، حول الأحوال، ص 132، 5–6.

عند هذا الحد، بل إنها تشمل «كل ما يشترط في ثبوته الحيوٰة وتسمى هذه الأحكام أحوالا»[5]. فأبو هاشم لا يجعل الصنف الأول من الأحوال معلقا فقط بالاستحقاق بالعلة، بل يكون كذلك مشروطا بالحيوٰة. وهكذا وجب ضم الصنف الثالث من الأحوال من تصنيف البغدادي إلى الصنف الثاني، إذ جميع هاته الصفات، أي الأحوال، وإن لم يكن لها نفس الإضافة إلى الذات، إلا أنها جميعا مشروطة بالحيوٰة.

ثم أن البغدادي يجعل الحدوث مؤسسا لصنف مستقل من الأحوال. فالوجود لا يكون حالا إلا عندما يكون مضافا إلى المحدثات بفضل الفاعل. لكن ما أمر وجود القديم وهو ليس مستحقا لعلة وليس من قبيل الصنف الأول ؟ وأمام نص البغدادي طريقان لا ثالث لهما :

إما أن يعتبر بأن «الوجود» بالنسبة للقديم ليس بحال البتة، لأنه لا يدخل ضمن هذه الأصناف، وهذا مناقض لمذهب أبي هاشم. إذ وجود الله حال كذلك. يقول القاضي في تأكيد أن الوجود حال وصفة من صفات الله : «يوصف تعالى بأنه موجود، لأن المراد بذلك أنه يختص بحال...»[6]. وإما أن يعتبر أن وجود القديم من الصنف الأول من الأحوال، أي أنه من صنف الصفات المستحقة للنفس. وعندها سيصبح لنا وجودان. الوجود الأول متأسس في الصنف الأول من الأحوال، وهو الوجود القديم. والوجود الثاني، وهو المحدث، وهو المؤسس للصنف الثالث من الأحوال. وهذا يجعل مذهب أبي هاشم ينادي بثنائية معنى الوجود. الأمر الذي لم تقله نصوص البهشمية البتة. هكذا نرى بأن تقسيم البغدادي للأحوال مدخول ومتضارب مع مذهب أبي هاشم.

أما الجويني الذي قال بالأحوال ودافع عنها ضد شيوخه الأشاعرة فإنه لا يرفض اعتبار الوجود من الأحوال كما تصورها هو في نسقه الأشعري فحسب، بل أنه يدعي أن حتى نظرية أبي هاشم نفسه وتصنيفه للأحوال يقصي الوجود. ولا يوجد حسب أبي هاشم ــ يحتج الجويني ــ إلا نوعان من الأحوال. الأحوال التي تكون مضافة وفق علة، مثل كون العالم عالما حيا وقادرا. «ومن الأحوال ما هو يعلل

(5) **المرجع نفسه**، ص 132، 7–8.

(6) القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، تحقيق محمد مصطفى حلمي وأبو الوفا عفيفي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر، ج ٧، ص 232، 3.

بالعلة، وليس الوجود منها»[7]؛ ثم الأحوال التي لا تترتب عن علة، وهي التي يسميها أبو هاشم صفات الذات مثل الجوهرية والالهية. ولا يمكن لهذا الصنف كذلك أن يتضمن الوجود. لأن الوجود، بشهادة نصوص المعتزلة، ليس بصفة ذات وليس بصفة جنس. «فمن الأحوال ما هو صفات النفس وليس الوجود منها»[8]. ومادام «لا يتصور عند أبي هاشم حال خارج عن هذين القبيلين»[9] وجب بطلان اعتبار الوجود في النسق البهشمي حالا.

وهكذا تنتهي نظرية أبي هاشم في الأحوال، حسب الجويني، إلى نفي الوجود وإلى استحالة الحديث عن مذهب وجودي.

وانتقادات الجويني هاته ناتجة عن سوء فهم للبهشمية. فالوجود عند أبي هاشم زائد على ذات المحدث، أي على الجوهر والعرض، بل إنه زائد كذلك على الالهية. وحتى وإن كانت الإلهية تستبد بالوجود وجوبا وقدما فإنها تختلف عن الوجود. فتحقق بذلك أن الوجود الزائد على الكل، أي على كل صفات الذات، حال. فالوجود هو الذي يكون حالا، وليس الحدوث حتى يلزم تعدد معاني الوجود. وليس الحدوث إلا كيفية وصيرورة للوجود. وهذا ما تحدده نصوص المعتزلة وشروح أعلام السينوية عندما تعرضت لاشكالية الحال، بل ما أثبته الشهرستاني الإمام الأشعري الشهير في «**نهاية الأقدام**». «إن الوجود في القديم والحادث والجوهر والعرض عندهم حال لا يختلف البتة بل وجود الجوهر في حكم وجود العرض على السواء»[10]؛ «فإن حال الوجود، من حيث هو وجود واحد»[11] «الوجود حال واحد»[12]. فموقف الشهرستاني، الذي يرفض ادعاءات الجويني ويثبت أن أبا هاشم يقول إن الوجود حال، أكثر انسجاما مع موقف أبي هاشم.

---

(7) الجويني، **الشامل في أصول الدين**، تحقيق علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار، منشأة المعارف، الاسكندرية، ص 129-130.

(8) **المرجع نفسه**، ص 129.

(9) **المرجع نفسه**، ص 130.

(10) الشهرستاني، **نهاية الأقدام**، ص 140، 7-9.

(11) **المرجع نفسه**، ص 140، 12-13.

(12) **المرجع نفسه**، ص 140، 16.

إلا أن تقسيم الشهرستاني للأحوال لا يجعل الوجود مؤسسا لصنف مستقل من الأحوال. ففضلا عن الأحوال التي هي «حكم لعلة قامت بذات يشترط في ثبوتها الحيوة»[13]؛ «وأما القسم الثاني فهو كل صفة اثبات لذات من غير علة زائدة على الذات كتحيز الجوهر وكونه موجودا وكون العرض عرضا ولونا وسوادا»[14].

فالشهرستاني يحشر هنا الوجود ضمن الجوهرية والعرضية والسوادية واللونية، أي ضمن صفات الأجناس. وقد سار سيف الدين الآمدي على نهج الشهرستاني في تصنيفه للأحوال. فأثبت «أن الحال الغير المعللة : فهي صفة تثبت للذات غير معللة بصفة زائدة عليها، كالوجود واللونية ونحوها»[15].

ويختلف تصنيف الشهرستاني والآمدي عن تصنيف البغدادي في نقطتين أساسيتين. إذ أنهما يجعلان الحيوة، اتباعا في ذلك لأبي هاشم، شرطا في الصفات. ولذلك لم يفردا لكون المدرك مدركا، صنفا خاصا من الأحوال. ثم أنهما لم يجعلا الحال وقفا وحصرا على الحدوث الذي يكون خاصا بالجوهر والعرض، بل يجعلان الوجود من حيث هو وجود حال. وهذا التصنيف أكثر انسجاما مع البهشمية.

وتقسيم الشهرستاني انتقاد كذلك للجويني الذي أقصى الوجود من دائرة الأحوال. فالشهرستاني يثبت الوجود حالا. لكن خطأ تقسيمه هو جعله الوجود صفة جنس مثل اللونية والجوهرية. وليس هذا موقف بهشمي البتة. ودليلنا هو التالي :

إن صفة الذات تؤسس حسب أبي هاشم تفرد الشيء وتميزه عن غيره. إذ ذلك من أحكام صفات الذات. والتشبيه بين القديم والمُحْدَثِ يحصل عندما يضاف حكم صفة ذات إلى صفة ذات أخرى. وإذا كان الوجود من صفات الذات وجب عليه أن يحتوي على نفس الأحكام، أي عليه أن يحقق التماثل والاختلاف. وهذا مناقض لمذهب أبي هاشم. إذ يستحيل اعتبار الوجود عند أبي هاشم مبدأ للتماثل

---

(13) **المرجع نفسه**، ص 132، 5.

(14) **المرجع نفسه**، ص 132 و133.

(15) الآمدي، **غاية المرام في علم الكلام**، لجنة إحياء التراث، القاهرة، 1971، ص 29—30.

وللاختلاف. «ولا يصح في الوجود، يقول ابن متويه، أن يكون علة التمييز...»[16]؛ «إن بالوجود لا تقع المخالفة وإذا لم تقع به في الأصل فكذلك بكيفية استحقاقها»[17]. لأن الوجود تجتمع فيه المختلفات دون تماثل. وهكذا يجب رد تصنيف الشهرستاني والآمدي الذي يجعل الوجود من صنف صفات الذات، إذ كيف يجوز ذلك وللوجود حكم متميز عنها. فاستحال اعتبار الوجود من القسم الأول من الأحوال، أي من الحكم الموجب لعلة والمشروط بالحيوْة. واستحال اعتباره كذلك من قبيل الأحوال اللامعللة، لأنه لا يحقق التماثل والاختلاف.

II ــ تصنيف ريشارد فرانك :

تطرق مؤخرا الباحث الأمريكي ريشارد فرانك إلى تصنيف الأحوال. ويصنف الأحوال، متابعا في ذلك البغدادي، من جهة كيفية الاستحقاق. فريشارد فرانك لا يصنف الأحوال إلا من حيث هي مضافة إلى الذوات، ولا يدركها من حيث هي في نفسها بعيدة عن أية إضافة. «وحتى وإن كان [ممثلوا البهشمية] في اختلاف حول نقط فرعية (التي يكتسب بعضها أهمية من الوجهة الفلسفية) فإن أبا هاشم ومدرسته ترتب الصفات (الأحوال) وفق خمس مقولات (Catégories) أساسية حسب وجه استحقاقها وإضافتها»[18]. والمقولات الخمس هي :

I) صفة الذات (...) مثلا عندما نقول «إن الجوهر جوهر».

II) الصفات النفسية (المعبر عنها بصفات النفس، الصفات الذاتية أو المقتضاة عما عليه في ذاته) (...) وهي الصفات، الظاهرة التي تنبىء عما هو عليه في ذاته مثل كون الجوهر متحيزا أو كون الله موجودا، حيا، عالما إلى آخر..

III) الصفات الصادرة عن علة (...) ويدخل تحت هذه المقولة كون الإنسان عالما (...) وذلك بفضل قيام فعل العلم الذي هو موجود كمعنى قائم في القلب.

---

(16) ابن متوية، **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**، تحقيق سامي نصر لطف وفيصل بدير عون، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1975، ص 72.

(17) ابن متوية، **المجموع**، ص 138، 11-13.

(18) ريشارد فرانك، **الموسوعة الإسلامية**، «حول الحال»، ص 345.

IV) الصفات المتعلقة بالفاعل (...) كونه موجودا.

V) الصفات التي ليست مستحقة لا للذات ولا لعلة (...) وتلامذة أبي هاشم يضعون صفة كونه مدركا داخل هذه المقولة»[19].

إن ريشارد فرانك يجعل من أصناف الأحوال مقولات. ومصطلح المقولات Catégories مفهوم أرسطي له معنى خاص بفلسفته. فالمقولات تؤسس المعاني الأولية والمبدئية للوجود. وفهم أصناف الأحوال على شكل مقولات مثير للبس وللخلط بين المذهب الأرسطي والمذهب البهشمي.

ومن جهة أخرى عندما جعل ريشارد فرانك صفات الله من كونه موجودا حيا قادرا عالما إلخ. من الصفات النفسية، أي من الصفات المقتضاة عما هو عليه في ذاته مثل التحيز الذي هو مقتضى عن الجوهر، فإنه قد اعتبر طبيعة وحكم صفات الله هي نفس طبيعة صفة التحيز في علاقته بالجوهر. وهذا الفهم يجعل من صفات الله من حيث هي تملك الخصائص ذاتها التي لذات الله. أي أنها تختلف من حيث هي كما يختلف الله عما خالفه. فالتحيز، بما أنه مقتضى عن الجوهر، يتماثل ويختلف باختلاف وتماثل الجوهر، أي أنه يخالف ما ليس بجوهر ويماثل ما يكون جوهرا.

وموقف فرانك يختلف عن موقف الشهرستاني. فقد رأينا كيف أن هذا الأخير قد جعل الوجود من صفات الذات مثل الجوهرية والعرضية. ورأينا خلل هذا الموقف. أما ريشارد فرانك فإنه لا يجعل الوجود صفة ذات، كما فعل الشهرستاني، وإنما يجعلها صفة مقتضاة عما هو عليه في ذاته. وهو، أي الوجود، مثل كون الله عالما قادرا ومثل تحيز الجوهر. فالوجود عند أبي هاشم، حسب فرانك، ليس بصفة ذات. إنه مثل الصفة المقتضاة عما هو عليه الشيء في ذاته.

ولو نحن رجعنا إلى كتب المعتزلة لرأينا أنها لم تعتبر بتاتا صفات الله كأحكام للطبيعة الإلهية، مثلما أنها لم تعتبرها محققة لاختلافه ولتمييزه. فكون الذات الإلهية موجودة وعالمة وقادرة وحية لا تفيد القدم أو الوجوب، أي أنها لا تتدخل في تحقيق تفرد الله وتمييزه. «لأن الصفة التي بها يبين ما يخالف هي ما هو عليه في

---

(19) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ذاته [الإلهية] دون ما يستحقه من كونه قادرا عالما حيا...». فالإلهية وحدها المحققة للاختلاف. فهي صفة ذات خاصة بالقديم. لكن ليس هذا أمر الصفات الأخرى من كونه قادرا وعالما وحيا.

لا ضرورة إذن للخلط كما يفعل فرانك بين صفات الله وصفات وأحكام الجوهرية. لأن هاته الأخيرة تحقق الاختلاف، أما الأولى فإنها لا تدخل في ذلك. ويميز المعتزلة صراحة بين الصفات المقتضاة عن الجوهر كالتحيز والكون، وبين الصفات المقتضاة عما هو عليه الله في ذاته كالوجود وكونه عالما قادرا حيا. وهناك نص رائع لابن متويه في الفصل بين الطرفين. «فإن قيل : فإن كنتم [المعتزلة] على الصفات التي للأجناس تعتمدون فقولوا بأن القديم تعالى مخالف بتلك الصفة [الإلهية] وبهذه الصفات أيضا كما ثبت مثله في الجوهر واللون وغيرهما لأنهما يخالفان بكونهما جوهرين سوادين وبالصفة التي تتجدد لهما عند الوجود [أي التحيز والهيئة]». وبصيغة أخرى، إذ كان أبو هاشم يعتبر الحكم الذي يترتب عن صفة الذات كمؤسسة لطبيعة الشيء، مثل كون التحيز المترتب عن الجوهرية مؤسسا لطبيعة هاته الجوهرية ذاتها، فلماذا لا يعتبر وجود الله، المترتب عن الإلهية، كمؤسس لهته الإلهية ومحققا لتماثلها واختلافهما ؟ يتعلق الأمر إذن بمعرفة ما إذا كانت نظرية الفرق الاعتزالية ستؤدي إلى توحيد بين الصفات التي تترتب عن الجوهر والوجود الذي يترتب عن الإلهية. إننا هنا في صميم المشكل الذي يطرحه فرانك. إلا أن جواب ابن متويه واضح ولا يترك أي مجال لتصور منحى تأويل فرانك. فالأحكام التي تترتب عن الجوهر أو عن اللون تؤسس طبيعتهما. وليس ذلك شأن صفة الوجود وكونه عالما وقادرا وحيا. ويتحدد «الفرق بينهما، يقول ابن متويه، من وجهين : أحدهما : أن هذه الصفات التي تتجدد للحوادث عند الوجود [مثل التحيز والهيئة] تجري مجرى صفات الذوات في باب أنه لا يشاركها مخالفها فيها فأمكن وقوع المخالفة بالجميع على حد واحد. وليس هكذا الصفات المقتضاة عن صفة ذاته جل وعز لأنه قد شاركه فيها غيره. فبان أحدهما عن الآخر. والثاني : إن هذه الذوات تخالف مخالفها في كل حال بصفة ذاتية دون هذه الصفة التي تثبت تارة وتزول أخرى وحال القديم هذه الحال في وجوب كونه مخالفا لغيره في كل حال فوجب أن يكون لصفة واحدة يخالف كما ثبت مثله في هذه

الحوادث. فهذه هي طريقة القول في هذا الفصل»[20].

فالأحكام التي تترتب عن صفة ذات، مثل الجوهرية، تؤسس حقيقة هذه الصفة. وتحقق هذه الأحكام مثلما في ذلك مثل عللها، أي صفات الذات، مبدأ التماثل والاختلاف لكن الأمر ليس على هذا المنوال بالنسبة للإلهية وللوجود. لأن الوجود مشترك معنى بين الله والحوادث. وهكذا يستحيل اعتبار طبيعة الإلهية متأسسة بالوجود أو أنها تختلف من جهة وجودها، لأن «سائر صفاته لا يقع بها معنى الإبانة، وإن استحقها [الله] على خلاف الوجه الذي يستحقها غيره...»[21].

فابن متويه يميز بوضوح بين الصفة المقتضاة عن الجوهر والتي توجب الاختلاف، والصفات المقتضاة عما هو عليه القديم في ذاته مثل كونه عالما قادرا موجودا حيا. فهذه الصفات، كما قال ابن متويه، يشاركه فيها غيره. وبذلك يستحيل جمع الطرفين تحت صنف واحد من الأحوال وحكمهما مختلف.

ومن جهة ثانية يجعل ريتشارد فرانك هذه المقولة الثانية من الأحوال «تنبىء عما هو عليه في ذاته مثل كون الجوهر يشغل حيزا (كونه متحيزا) أو أن الله موجودا، حيا، عالما..» فهو هنا يقول صراحة إن كون الله موجودا حيا قادرا منبئا عما هو عليه في ذاته. وهذا ليس بالموقف الاعتزالي البتة. إذ ليس كون الله عالما موجودا بمنبىء عما هو عليه في ذاته. يقول ابن متويه «فأول ما نعلم من صفاته كونه قادرا ثم يمكن أن نعلم وجوبه له فيستدل به على ما هو عليه في ذاته لأن كل واحدة من هذه الصفات كصاحبتها في صحة التوصل بها إلى ما هو عليه في ذاته عند العلم بوجوبها له»[22].

فالوجوب هو الذي ينبىء عما هو عليه الله في ذاته. ولو كان كونه قادرا بمجرده دال على ما هو عليه في ذاته لما أضاف ابن متويه الوجوب كشرط. لذلك قال «عند العلم بوجوبها». وبدون العلم بوجوبها يستحيل أن يكون كونه عالما منبئا عما هو عليه في ذاته. «ومعلوم أن الفعل بمجرده أو بوقوعه على وجه دال على كونه [الله] قادرا عالما ومريدا وكارها وبواسطة دال على كونه حيا موجودا

(20) ابن متوية، **المجموع**، ص 154، 7-10.
(21) عبد الجبار، **المغني**، ج IV، ص 128، 14-15.
(22) **المجموع**، ص 163، 14-17.

وبواسطتين على كونه مدركا. ومتى كانت هذه الصفات واجبة له دون غيره أنبأ ذلك عن اختصاصه بصفة ليست إلا له على ما أثبته أبو هاشم رحمه الله»[23].

فالوجوب إذن هو الدال والمنبىء عما هو عليه في ذاته. أما كونه عالما قادرا موجودا من حيث هي صفات، أي بدون العلم بوجوبها، فليس بدال البتة عما هو عليه الله في ذاته. فوجوب الصفة هو المنبىء عن ذلك. في حين أن التحيز من حيث هو، أي بمعزل عن حدوثه أو وجوبه، دال ومنبىء عما هو عليه الجوهر في ذاته. فظهر الفرق بين الأمرين.

وعندما قال فرانك بذلك جعل هاته الصفات والأحوال من حيث هي وبمعزل عن وجوبها مختصة بالله، أي كاشفة عما هو عليه في ذاته. فجعل أمرها مثل أمر التحيز في كشفه عن الجوهر.

يملك هذا الموقف عواقب فلسفية وأونطولوجية خطيرة على مذهب المعتزلة. إذ يقدمهم كما لو قالوا إن الأحوال من حيث هي مختصة بالله وبالتالي يستحيل حملها على غير الله بالمعنى ذاته. وهذا هو الذي دفع فرانك إلى اعتبار صفات وأحوال الحوادث داخلة تحت مقولة مخالفة، إذ أنها مستحقة بالعلة والفاعل. وتؤسس صفات الحوادث هاته، من كونه عالما قادرا، مقولة مغايرة للمقولتين الأولتين. أما وجود الحوادث فإنه يؤسس مقولة رابعة. إذ أن وجود الحوادث مستحقة بالفاعل، وبذلك سيصبح لنا وجودان : وجود الله، وهو المستحق للنفس ومكون لمقولة خاصة من الأحوال؛ ثم وجود الحوادث. فلكونه مستحقا بالفاعل وجب أن يدخل تحت مقولة أخرى مخالفة.

وبالجملة فإن فرانك يجعل لكل صفة وحال معنيين : معنى خاص بالله ومعنى آخر مخالف وخاص بالحوادث. فلا علاقة إذن بين الطرفين، إذ كل واحد منهما ينتمي إلى مقولة خاصة من الأحوال.

والإشكال المطروح هو التالي : إذا كانت الأحوال مختلفة ومصنفة على هذا المنوال، فكيف يمكن المرور من الشاهد إلى الغائب ؟ وبمعنى آخر إذا كان كونه قادرا ينتمي مرة إلى المقولة الثانية من الأحوال ومرة أخرى إلى المقولة الثالثة، فإنه

(23) المرجع نفسه، ص 155، 3–6.

سيملك معنيين مختلفين لا يجتمعان إلا في الاسم. وعوض أن يكون هناك حال واحد مضاف إلى الشاهد والغائب بالمعنى ذاته، سيكون هناك حالتان لا علاقة بينهما. وإذا كان الأمر على هذا المنوال، فإنه يعسر ويستحيل المرور من الشاهد إلى الغائب. وهذا يرفع الاستدلال بالشاهد على الغائب. «فإذا ما وجد في الشاهد لم يوجد في الغائب، وما وجد في الغائب لم يوجد في الشاهد فأنّى يصح القياس ؟»[24] وكيف يمكن لنظرية الأحوال أن تنفي القياس وهي التي جاءت، باعتراف المدافعين عنها، لحل إشكالات القياس. يقول أصحاب الأحوال : «القول بإنكار الأحوال يفضي إلى إنكار القول بالحدود والبراهين. وأن لا يتوصل أحد من معلوم إلى مجهول. ولاسيما صفات الرب تعالى، إذ منشأ القول بها ليس إلا قياس الغائب على الشاهد»[25]. هكذا يفضي تأويل فرانك إلى نفي القياس وبالتالي إلى نفي الأحوال جملة وتفصيلا.

والحال أن المعتزلة قد دافعت على كون الصفات الإلهية مشتركة معنى بينه وبين الحوادث. يقول القاضي : «إن الاسم يوجد أولا من الشاهد؛ إما فيما يعلموه أو يعتقدوه، ثم يجري على الغائب»[26]. فكونه قادرا يضاف إلى الله وإلى الحوادث. ومثلما أنه من الخطإ حمل هذه الصفة على القديم فقط، فإنه من الخطإ كذلك حملها على المحدث فقط. فغير الله «مستحق لهذه التسمية»[27].

فالصفات مشتركة معنى بين المحدث والقديم. ولا داعي إلى تقسيم كل صفة، كما يفعل فرانك، إلى مقولتين. مثلما أنه لا وجود لأي طريق نستخلص منه أن الصفة من حيث هي تتضمن حملا معينا ومخصصا. يقول ابن متويه في هذا الصدد : «والصفة إذا تجردت كانت معرضة للاحتمال فقد يجوز أن تكون بالفاعل فقد يجوز أن تكون بالفاعل وقد يجوز أن تكون للذات...»[28]. هكذا نرى أن الصفة من حيث هي تكون حالا مجردا ولا تتضمن أي إضافة متميزة ومسبقة.

---

(24) الأمدي، **غاية المرام في علم الكلام**، القاهرة، 1971، ص 47.
(25) **المرجع نفسه**، ص 31.
(26) القاضي عبد الجبار، **المغني**، ج VII، ص 210، 7–8.
(27) القاضي، **المرجع نفسه**، ص 210، 14.
(28) ابن متوية، **المجموع**، ص 185، 21–23.

وهي من حيث هي شاملة ومشتركة معنى. فلم تقسم المعتزلة الصفة إلى مقولتين حيث تكون المقولة الأولى خاصة بالقديم وتكون المقولة الأخرى المخالفة خاصة بالمحدث. فموقف فرانك لا يتوافق مع تصور أبي هاشم البتة.

وسنقول الأمر ذاته بالنسبة للوجود. فإذا كان الوجود يحمل على الله ويشكل مقولة مخالفة عن مقولة الوجود الذي يحمل على الحوادث كما يدعي فرانك، فسيصبح لنا وجودان. الأمر الذي يقحم اختلاف معنى الوجود في نسق أبي هاشم. وهذا أمر خاطىء بطبيعة الحال. ونصوص المعتزلة تعبر عن فكرة واحدة بصدد إشكالية الوجود، وهي كون الوجود مشتركا معنى. «فوجب أن تكون الصفة [الوجود] واحدة وأن لا تختلف»[29]؛ «فحال القديم تعالى في كونه موجودا لا تخالف حال ساير الموجودات لأجل وجودها[30]؛ «الوجود صفة واحدة»[31].

هكذا لا يتصور المعتزلة إلا وجودا واحدا شاملا بكل صفات الذات سواء كانت جوهرية أو عرضية أو إلهية. وبالتالي فتقسيم الوجود إلى مقولتين كما يفعل فرانك مناقض لموقف ابن هاشم الجبائي ولمجمل مدرسته.

وبالجملة فإن تصنيف فرانك ينتهي إلى مناقضة مذهب المعتزلة كما وصلنا من خلال كتبهم. وما ذلك إلا لأنه لم يرتفع إلى مستوى الفكرة الأساسية التي من أجلها أبدعت نظرية الأحوال. وهي أن الحال قبل أن يكون مضافا إلى هته الذات أو تلك فعليه أن يكون أولا مجردا ومطلقا ومعرضا للاحتمال. فإدراك الحال من حيث هو يجعل الإضافات اللاحقة صيرورة وكيفية للحال. وهته الكيفيات، من وجوب وحدوث واستحقاق للنفس وبالفاعل أو بعلة، لا تقسم الحال. فالوجود يؤسس صنفا من الأحوال ويملك كيفيات وصيرورات. والأمر نفسه بالنسبة للصفات الأخرى، من كونه قادرا وعالما وحيا. فكل صفة مجردة، لكنها تقبل

---

(29) **المرجع نفسه**، ص 136، 6.

(30) **المرجع نفسه**، ص 135، 18–19.

(31) أبو رشيد النيسابوري، **المسائل في الخلافة بين البصريين والبغداديين**، تحقيق معن زياده ورضوان السيد، معهد الإنماء العربي، لبنان، 1979، ص 38، وكذلك **المجموع**، ص 135، 23.

صيرورات وكيفيات متنوعة. وهذه الكيفيات لا تلحقها إلا من الخارج. أي أنها قرينة آتية من الملزوم والمعروض لا من اللازم والعارض.

III ـــ تصنيف الأحوال والتواطؤ :

إن كل هته التصنيفات التي أقيمت للأحوال مبنية على كيفية الاستحقاق ولا ترتفع إلى مستوى إدراك الحدس الاعتزالي الذي يطمح إلى تأسيس بناء نسق وجودي أحادي المعنى. ونحن نعتقد أن أبا هاشم قد ميز بين أصناف ثلاثة للأحوال.

أ) صفات الذات :

هناك، أولا، صفات الذات والأحكام المقتضاة عنها. فالجوهرية، والعرضية، والإلهية صفات للذات. وتتضمن كل صفة ذات أحكامها الخاصة واللازمة لها والتي تؤسس «طبيعتها». أيمكن القول إن صفات الذات تشكل «مقولة» خاصة وأن أحكامها تشكل مقولة مخالفة ومتميزة ؟ لاشيء يخولنا ادعاء ذلك. حقيقة أن هذه الأحكام تختلف عن صفات الذات التي تكون متباطنة وثابتة فيها، وحقيقة كذلك أن صفات الذات تختلف فيما بينها. فالجوهرية تختلف عن الإلهية. والعكس كذلك. فكل صفة ذات تختلف عن صفات الذات الأخرى. لكن رغم هذا الاختلاف الحاصل والمتقرر بين صفات الذات وبين أحكامها، فلا يجب الاعتقاد أننا نسبح في بحر من الاختلافات وأن لاشيء يكون شاملا لهذه الصفات. وبالفعل فكل هذه الصفات الذاتية وكل أحكامها متثابتة في الذات المتساوية مثلما أنها مؤسسة لتفرد أي شيء. فسواء تعلق الأمر بصفة الذات أو بحكمها أو بأحكامها فإنها تؤسس جميعا تفرد الشيء. فإذا كان الجوهر مختلفا بجوهريته عن العرض، أي من حيث هو صفة ذات، فإنه مختلف عن العرض بتحيزه، أي من حيث حكمه المقتضى عنه. فالتحيز الذي هو حكم الجوهر يميز الجوهر عن كل صفات الذات. «إن المخالفة والمماثلة، يقول ابن متويه، تابعتان لصفة الذات أو للمقتضى عنها...»[32]؛ اعلم، يقول أبو رشيد النيسابوري، أن الذي يؤثر في التماثل هو

(32) ابن متوية، **التذكرة**، ص 139.

الصفة الذاتية أو المقتضاة عن صفة الذات»[33].

لا يكون التفرد متحققا بصفة الذات فحسب، وإنما يكون متحققا كذلك بما يكون مقتضى عن صفة الذات. فصفة الذات وأحكامها اختلافية. وهكذا تعذر القول إن أحكام صفات الذات تؤسس مقولة منفصلة عن مقولة صفات الذات كما يدعي فرانك. إنها تشكل، على العكس من ذلك، صنفا واحدا من الأحوال.

صفات الذات مختلفة ولا يمكنها أن تتواصل فيما بينها. وتصور علاقة مباشرة بين الإلهية والجوهرية، أي بين صفتي ذات، من الأمور المستحيلة. فلا وجود لشيء يربطهما ويسمح بالمرور من صفة ذات إلى أخرى. وهكذا سنضطر مع أبي هاشم إلى تمييز صنف آخر من الأحوال يضمن ربط علاقة بين الصنف الأول : إنها الصفات.

ب) الصفات :

إن الصفات هي «أحكام لمعان قائمة بذوات»[34]. وعلى هذه المعاني أن تكون مشروطة بالحيوٰة[35]. هكذا سيضم هذا الصنف من الأحوال المشروط بالحياة كل من كونه قادرا وعالما ومريدا، كما سيضم كذلك كونه مدركا. إذ لا داعي لاعتبار كونه مدركا مقولة مستقلة عن الأحوال الأخرى كما يفعل كل من البغدادي وفرانك. أما أولا، فلأن كونه مدركا مشروطا بالحياة. «وذلك لأن الذي اقتضى كونه تعالى مدركا لبعض المدركات هو كونه حيا بشرط وجود المدرك»[36]. أما ثانيا، فلأن كونه مدركا مثله مثل كونه حيا وعالما وقادرا يشمل الشاهد والغائب. «إن حكم الغائب وحكم الشاهد مستويان»[37]؛ «وقد بينا في باب الصفات أن

---

(33) أبو رشيد، **المسائل**، ص 36، انظر كذلك **المجموع**، ص 153، س 8–15؛ وص 135، 25–26.

(34) الشهرستاني، **نهاية**، ص 132، 3.

(35) **المرجع نفسه**، ص 132، 5.

(36) ابن متوية، **المجموع**، ص 131، 9–10.

(37) **المرجع نفسه**، ص 350، 7.

حقيقة الصفة لا يجوز أن تختلف في الشاهد والغائب»[38]. فهذه الطبيعة المشتركة هي التي ستمنعنا كذلك من تقسيم الصفات المشروطة بالحياة إلى مقولتين كما يفعل فرانك. حقيقة أن هذه الصفات تكون من جهة وجه الاستحقاق مضافة إلى الله بشكل خاص. لأنها واجبة له. في حين لا تضاف هذه الصفات إلى الحوادث إلا بفضل علة جائزة. إلا أن هذا التمييز بين الطرفين لا يحدث اختلافا داخل معنى الصفة، بل يحدث فيها فرقا أو افتراقا. فالفرق والفصل حسب البهشمية ليسا باختلاف. «وسائر صفاته لا يقع بها معنى الإبانة وإن استحقها [الله] على خلاف الوجه الذي يستحقها غيره...»[39]. فكيفيات كل صفة لا تحدث اختلافا وانقساما مقوليا في الصفة بل تحدث فيها افتراقا وفصلا. فالقادرية حال واحد حتى وإن كانت تضاف إلى القديم بشكل لا متناه وإلى المحدث بشكل متناه.

الصنف الأول من الأحوال ليس مشروطا بالحياة، لأنه سابق على الحياة. أما الصنف الثاني فإنه مشروط بالحياة، ولا يكون إلا بكون الحياة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فالصنف الأول من الأحوال اختلافي، في حين أن الصنف الثاني شمولي.

إلا أن هذين الصنفين من الأحوال تحديدات حقيقية، لكنها ثبوتية. إنها تنتمي جميعا إلى الثبوت. وكي تظهر وتبرز للعيان فيجب توفر شيء آخر يكون هو المؤثر في الظهور. من هنا تأتي ضرورة تمييز صنف ثالث من الأحوال وهو الذي يسميه أبو هاشم بالوجود. وبفضل هذا الصنف الجديد من الأحوال، الوجود، تظهر الأصناف الأخرى وتوجب أحكامها المتثابتة فيها.

ج) الوجــود :

إن الصنف الثالث من الأحوال هو الوجود. ويبدو لنا أن الوجود حال عكس ما يدعيه الجويني في كتاب «**الشامل**». ولا نعتقد أن أبا هاشم قد وضع الوجود ضمن صفات الذات كما يدعي الشهرستاني والآمدي. لأن صفات الذات، كما رأينا، هي مبدأ التماثل والاختلاف. في حين أن الوجود غريب عن ذلك.

---

(38) عبد الجبار، **المغني**، VII، ص 53، 14-15.

(39) **المرجع نفسه**، IV، ص 128، 14-15.

ومن جهة أخرى يخالف المعتزلة بين الوجود والأحكام المقتضاة عن صفات الذات. فهو ذلك ليس ضمن أحكامها، بل مختلف عنها.

الوجود إذن يختلف عن كل صفات الذات. يختلف عن الجوهرية والعرضية، لكنه يختلف كذلك عن الإلهية. فهته الأخيرة توجد ضرورة ووجوبا، لكنها ليست أبدا متطابقة مع الوجود. إذ لو كانت الإلهية عين الوجود، فسيكون من المحقق الادعاء بأنها تتأسس بالوجود الذي يصبح محققا لتفردها. وهذا مُحال من وجهة نظر بهشمية. «لأن الصفة التي بها يبين مما يخالف هي ما هو عليه في ذاته دون ما يستحقه من كونه قديما قادرا عالما حيا»[40].

هكذا ثبت أن الوجود ليس هو صفات الذات. وبالتالي يتعذر تصنيفه، كما يفعل الشهرستاني وفرانك، ضمن صفات الذات أو ضمن الصفات النفسية. أما أولا، فلأن صفة الذات تشكل تفرد ذات ما، في حين أن الوجود شرط في ظهور أحكام هذه الصفات. إنه يثبت ويصحح ما يكون متفردا. أما ثانيا، فلأن صفات الذات هي مبدأ الاختلاف والتماثل. في حين أن الوجود لا يبالي بالاختلاف وبالتماثل. إنه يضاف إلى هذه مثلما يضاف إلى تلك. وطبيعته المشتركة تجعله يلازم ما يختلف، لكنه في نفسه ليس بمختلف.

وعندما يضاف الوجود إلى الإلهية، فإنه يصبح قديما. وعندما يقرن القديم الوجود بالجوهر والعرض، يصبح الوجود محدثا. فليس القدم والحدوث بمقولات للوجود، وإنما هما صيروراته وكيفياته.

لا يترتب الاختلاف إذن عن الوجود ولا عن كيفياته. فالقدم يتميز عن الحدوث، لكنهما من حيث الوجود لا يختلفان. لذلك استحال اتباع النهج والتصنيف الذي اقترحه فرانك والقاضي بجعل الوجود المحدث في مقولة مختلفة عن مقولة الوجود القديم. فالوجود مشرك معنى بين كل صفات الذات. وهذه الطبيعة الشمولية هي التي تميزه وتخالفه عن الصنف الأول، وهي التي تقربه من الصنف الثاني الصفات المشروطة بالحيوة. أيعني هذا أن الوجود ضمن الصنف الثاني ؟

---

(40) المرجع نفسه، ص 129، 1-2.

إن هذا الالتقاء بين الصفات والوجود لا يكفي لحشر الوجود في صنفها. فإذا كان حقيقة أن كونه عالما قادرا حيا يضاف إلى الإلهية مباشرة، فإن هذه الحال من حيث هي لا تضاف إلى الحوادث إلا وفق شروط معينة. فتصور جوهر واحد قادر ومريد أمر مستحيل. إذ لابد من اجتماع جواهر على هيئة مخصوصة بفضل الحيوة كي يجوز استقبال الصفات الأخرى. فلا تكون هذه الصفات عامة وشاملة إلا مشروطة ومقيدة. في حين أن الوجود يملك حكما عاما وشاملا دون قيد أو شرط. أما أولا فلأن كون الشيء موجودا لا يكون بفضل علة قائمة به كما هو الأمر بالنسبة لكونه قادرا. أما ثانيا، فلأنه يصح استقبال الوجود دون الصفات الأخرى، وإذا صح أن كل ما هو قادر موجود ضرورة، لأن القادر مشروط بالوجود، فإن العكس ليس بصحيح. فالجوهر الفرد يكون موجودا دون أن يكون قادرا حيا مريدا متكلما.

وبالجملة فالصفات مشروطة ضرورة بالحيوة. أما الوجود فإنه مضاف بدون شرط. وباختصار فطبيعة الوجود شاملة ومطلقة بدون شرط وقيد.

هكذا نرى أن الوجود واسطة بين الصنفين السابقين للأحوال. فهو يلتقي مع صفات الذات في الانفصال عن شرط الحياة، وربما لهذا الشأن اعتقد الشهرستاني أن الوجود من صفات الذات. لكن الوجود لا يحقق التماثل ولا يحقق الاختلاف. فهو ليس بصفة ذات وليس حكما لها. فالطبيعة الشاملة للوجود هي التي تفصله عن صفات الذات.

وهذا الحكم، الشمولية، هو الذي يقربه من الصفات من كونه قادرا وعالما. لكن الوجود شامل بشكل مطلق وبدون شرط. فتقرر أنه يؤسس صنفا ثالثا مستقلا عن الصنفين الأخرين.

إننا مع الوجود نصل إلى قمة الشمولية التي قد يتحلى بها حال ما. فنظرية الأحوال تحقق تصورا جديدا في الوجود، إذ تؤسس وحدة وجودية أصيلة.

خاتمة :

هكذا نرى أن تصنيف الأحوال من أهم الإشكالات الصعبة والشائكة في الفكر الاعتزالي التي مازال الباحثون ينقسمون بصدد تصنيفها. إنها بحق مفتاح

ولوج المذهب الاعتزالي من بابه الأصيل. فكل تغيير في تصنيف الأحوال يحمل عواقب قد تسيء إلى الفكر الاعتزالي أكثر مما تخدمه. والاختلافات في التصنيف هي في واقع الأمر اختلافات في التأويل الوجودي والميتافيزيقي. لذلك عمل شيوخ الأشاعرة على هدم نظرية الأحوال بإعادة تصنيفها بشكل يجعلها عرضة للنقد وللتهافت. وعمل الباحث المعاصر في نظرنا هو إعادة الاعتبار إلى هذه النظرية التي تعد من أهم النظريات الكلامية. ودراسة تصنيف الأحوال مدخل أساسي لولوج هذه النظرية في عمقها.

النزوح القروي وعواقبه على البيئة : جماعة «لبصارة» بالسفح الجنوبي لجبال بني يزناسن إقليم وجدة

«دوار اولاد البالي نموذجا»

موسى كرزازي
كلية الآداب ــ الرباط

موضوع هذا المقال مرتبط باشكالية مصير القروي العالم في إطار التحولات التي عرفتها الأرياف المغربية وخاصة الدينامية المميزة لها بعد فترة الاستقلال وأهمها الحركة المجالية المكثفة للساكنة. إن الهجرة الريفية نحو المدن أدت في عدة حالات إلى افراغ دواوير وقرى بأكملها، فهل يعتبر هذا التطور إيجابيا أم سلبيا بالنسبة لأماكن الانطلاق والوصول وهل من سبل لتنمية الريف المغربي ؟

ويمكن إدراج هذا الموضوع ضمن النقاشات التي دارت بين المفكرين والباحثين حول نظريات تهتم بالانسان في علاقته بموارد عيشه، فمنهم المتشائمين باعتبار أن الزيادة البشرية تقلص من الموارد ومنهم المتفائلين الذين يرون عكس ذلك باعتبار أن الانسان هو صانع الخيرات. إن الدراسة الحالية الميدانية تثبت نسبية تطبيق هذه النظريات نظرا لتعقد الواقع الذي يعيش فيه الانسان وتباين الظروف المحيطة به. وتعتبر أرياف المغرب الشرقي نموذجا لظاهرة النزوح القروي، بحيث أن عدة دواوير وقرى قد افرغت من سكانها ومنها دواوير جماعة لبصارة بالسفح الجنوبي لبني يزناسن.

وعبر هذه الدراسة سنحاول الإجابة عن سؤال مؤداه : هل كانت الهجرة إيجابية أم سلبية بالنسبة للدواوير المهجورة من جهة ؟ وبالنسبة لمستوى معيشة

الوافدين على مدينة وجدة من جهة ثانية ؟ وماهي الآفاق في ضوء التطورات في الماضي القريب المطبوعة بالجفاف في مناطق أكثر هشاشة كالنجود العليا ؟ مع العلم أن مختلف جهات المغرب الأخرى تلقت تساقطات مطرية وثلجية غزيرة في مطلع سنة 1996.

لبصارة وهي جماعة قروية حديثة النشأة (سنة 1992) تتكون من أربعة دواوير هي : اولاد البالي وأولاد بوتشيش، وأولاد عيسى وأولاد بوفرة. وحسب الإحصاء الجديد 1994 بلغ عدد سكانها 2311 ن. وعدد الأسر 350. وهي تابعة لدائرة احواز وجدة، عمالة وجدة ــ انكَاد (مديرية الإحصاء، 1995، الرباط. ص. 192). أما قبل التقسيم الإداري لسنة 1992 كانت لبصارة جزءا من جماعة عين الصفاء، كفخضة تابعة لدائرة احواز وجدة تضم خمسة دواوير وتحتوي (وفق احصاء 1982) على 11.133 نسمة و 1509 اسرة. وتعتبر جماعة عين الصفاء من الجماعات التي عرفت تراجعا ديموغرافيا خلال الإحصاءات التي اجريت بالمغرب من 14.498 ن سنة 1960 إلى 13.500 ن سنة 1971 إلى 11.133 ن وفق احصاء 1982. وهكذا فقد سجل معدل النمو الديموغرافي العام (% 0,64 –) بين احصاءي 60 ــ 71 و (% 1,73 –) بين احصاءي 71 — 82 (Direction de la Statistique, 1955, p. 71).

ويعتبر دوار أولاد البالي احد الدواوير الرئيسية الواقعة في السفح الجنوبي لجبال بني يزناسن التابعة للجماعة القروية «لبصارة»، بل هو مركز القرية فيما مضى. ولكن حدثت تطورات ادت إلى تفرع دوار ملحق في السهل عن الدوار الأصلي في الجبل ؛ سكنه متفرق، وهو الرستاق المكمل لاقتصاد الجبل، ويعتمد على الري العصري بالضخ. ويبلغ متوسط التساقطات السنوية بسيدي بوهرية 321 ملم، كما أن المناخ متوسطي. وإلى سهل انكَاد انتقل مركز الثقل البشري والاقتصادي.

وكان دوار اولاد البالي في سنة 1982 يحتل المرتبة الثانية من حيث اهمية السكان (963 ن) والأسر (122 اسرة). إلا أن الدوار الأصلي في الجزء الجبلي، عرف تناقصا للسكان بل افراغا بحيث لم تتجاوز تقديرات عدد ساكنته في أبريل سنة 1994 الخمسين نسمة، وعدد الأسر حوالي عشرة فقط. وهو ما يعني انه لم يعد حاليا يمثل سوى % 5,6 من ساكنته سنة 1982 و % 8 فقط من عدد

اسره. وهذا ما سنعالجه في هذه المداخلة مركزين في دراستنا على حالة دوار «اولاد البالي» الواقع في قلب جماعة لبصارة بجبال بني يزناسن بالسفح الجنوبي.

فخذة لبصارة : سكان الدواوير حسب الإحصاءات السكانية

	1960		1971		1982		1994	
اسم الدوار	الأسر	السكان (نسمة)	الاسر	السكان (نسمة)	الاسر	السكان (نسمة)	الاسر(*)	السكان (نسمة)
اولاد البالي	127	740	125	955	122	963	—	—
اولاد بوفرة	164	1023	155	1224	131	1088	—	—
اولاد بوتشيش	107	641	92	732	113	763	—	—
اولاد الحاج	56	341	48	370	19	203	—	—
اولاد عيسى	66	355	44	334	8	75	—	—
المجموع	520	3100	464	3615	393	3092	350	2311

(*) لم نتمكن من الحصول على حجم الدواوير حسب احصاء 1994 لأنها لم تنشر بعد.

المصادر :

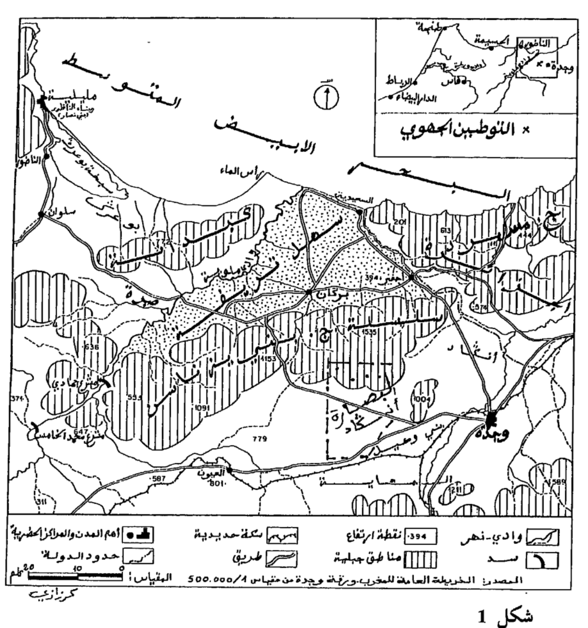
- RGPH de 1994, Population légale du Maroc, Direction de la Statistique, 1996.
- RGPH 1982, Région de l'Oriental. Direction de la Statistique.
- Service Central des Statistiques, RGPH 1971, province d'Oujda, Cercle de Béni Snassen, Commune d'Aïn Es-Sfa, (Bureau des Statistiques).
- Population rurale, RGPH 1971, Région de l'Oriental. Direction de la Statistique.
- Recensement démographique dela population de 1960.

ـ كانت دواوير «لبصارة» إلى عهد قريب جدا يمكن تحديده بفترة بداية الخمسينات من بين أهم التجمعات البشرية الريفية، في السفح الأوسط الجنوبي لجبال بني يزناسن المطل على سهل انكَاد (شكل 1). ومن مظاهر التعمير والازدهار انذاك يمكن الاشارة فقط إلى حيوية معمل الدوم والحلفا الذي كان يُشغل عشرات العمال والعاملات بصفة مباشرة، ومئات السكان في مختلف الدواوير لنقل مادة الخام إلى مكان التحويل[1].

---

(1) يمكن تقدير من كان يشتغل داخل المعمل المذكور بحوالي 200 عامل وعاملة، وهو رقم تقريبي لأننا لا نتوفر على وثائق مكتوبة في هذا الشأن. كما يصعب ضبط عدد السكان الذين كانوا يعملون بطريق غير مباشر من مختلف الدواوير في نقل المواد الخام على البهائم وأساسا قطع ونقل الدوم.

موقع المنطقة المدروسة
[جماعة لبصارة]



شكل 1

المصدر : الخريطة العامة للمغرب. ورقة وجدة من مقياس 500.000/1 المقياس :

لكن هذه الدواوير تعيش في الوقت الحاضر (سنة 1996) سكونا ينبىء بافولها التدريجي إذا استمرت الأمور على ما هي عليه. ولاشك أن «الخراب» الذي لحق بها يرجع أساسا إلى النزوح القروي الذي زادت وتيرته حدة مباشرة بعد استقلال البلاد، وكذا إلى التحولات التي عرفتها البادية المغربية. فمن السكان من هاجر إلى الخارج، إلى فرنسا خاصة، ومنهم من رحل إلى السهل المجاور وخاصة سهل انكَاد لكن معظمهم فضَّل شدَّ الرحال إلى مدينة وجدة.

وسنحاول في هذه المداخلة المعتمدة على دراسة ميدانية، ان نسلط الأضواء في **نقطة أولى** على وضعية القرية قبل أن تتعرض إلى الهجرة المكثفة.

وفي **نقطة ثانية** سنعالج الآليات التي تحكمت في التطور اللاحق.

وفي **نقطة ثالثة** سنتطرق إلى بعض الآثار المترتبة عن هذه الحركة السكانية الافقية.

1. وضعية القرية قبل أن تتعرض إلى الهجرة المكثفة

فيما مضى استطاعت قرية لبصارة ــ التي لا تفصلها عن مدينة وجدة سوى مسافة 36 كلم ــ ان تربط اتصالات متعددة، ويمتد اشعاعها إلى نواحي تازة، وتربطها بوجدة وبركان والنواحي والأسواق وسائل الاتصال، والمواصلات العمومية المنتظمة.

وأهم عنصر اقتصادي كانت تعتمد عليه ساكنة القرية هو معمل في ملك احد المعمرين الأوروبيين، يستعمل الحلفا والدوم كمواد خام محلية لصنع الحبال. وكان يشغل عشرات العمال والعاملات سواء داخل المعمل لتحريك الالات، أو خارجه لجلب الدوم والحلفا من جبال بني يزناسن والسهوب المجاورة.

وكانت الفلاحة ــ بما فيها تربية الماشية ــ مزدهرة، مع تعرضها في فترات القحط الى التقلص والهلاك. وبارتباط مع زراعة الحبوب، كانت ظاهرة «الحصادين» تخلق دينامية اقتصادية محلية ملفتة للنظر في موسم الحصاد، حيث يباع لهم يوميا في القرية المذكورة، الخبز المصنوع انذاك في مخابز وجدة، وسلع اخرى. وكان الحصادون ياتون من جهات نائية كنواحي تازة ومقدمة الريف. ومما سهل استقطابهم، توفر وسائل النقل ؛ فبالاضافة إلى سيارة الاجرة المجندة للنقل

العمومي يوميا كانت تستخدم أيضا حافلة للنقل العمومي تتسع لأزيد من 50 مسافرا، تربط بين القرية ووجدة.

أما النباتات الشوكية (الهندية) فكانت تغطي مساحة كبيرة تدعى (اقوير) تحيط بالمنازل (لحواش جمع حوش) كسياج وكمورد للتغذية، وقسط من منتوجها يسوق في وجدة. ومن البساتين والمغروسات التي كانت تعطي ثمارا ذات جودة عالية في قدم الجبل ببني يزناسن وعلى بعض سفوحه، اشجار التين والزيتون واللوز. وتستعمل المياه المنسابة من العين «الصهريج» في سقي احواض النعناع والخضر وبعض الأشجار.

ومن التقاليد الاقتصادية المعروفة في القرية على غرار البوادي المغربية الأخرى، الادخار والخزن لمواجهة الأخطار المحتملة كالقحط وندرة المواد في السنوات العجاف. ويمكن الاشارة في هذا الصدد إلى خزن الحبوب في حفر تدعى «مطامير جمع مطمورة» في مكان يدعى «المرس». إضافة إلى تجفيف ثمار كالتين واللوز، وتعليب الزيتون أو عصره، وحفظ السمن في جرار (جمع جرة) أو خوابي (جمع خابية) لعدة سنين. وهذا ما يمكن أن نطلق عليه بمفهوم العصر «الامن الغذائي». وفعلا كان يستعمل هذا المخزون في وقت الشدة.

إن القرية كانت تحتوي على طاحونة للحبوب، ومصلح للدراجات ولكرائها أيضا، واسكافي، وجزار ومقتلع للأسنان. وتتوفر أيضا على وكالة بريدية، ومدرسة بملحقاتها من مطبخ لتهييء الوجبات الغذائية للتلاميذ، وسكن لائق لإيواء المعلمين، إضافة إلى مسجد وكتاب تخرج منه مآت الطلبة حفظة القرآن الكريم والعلوم الدينية خاصة على يد أحد علماء الزاوية الكرزازية سيدي علي. ونظرا لدينامية اقتصاد القرية كانت التجارة رائجة من خلال سبع حوانيت، إضافة إلى ما يروج داخل الأسواق الاسبوعية المجاورة لها كسوق «عين الصفاء» و «النعيمة».

ونظرا للزيادة الديموغرافية المرتفعة وما نتج عنها من ضغط متزايد على الأرض في فترة الخمسينات والستينات، كانت تنشب باستمرار نزاعات وصراعات بين السكان حول الحدود الفاصلة بين مشارات ملكياتهم، وتوزيع الماء، والاستفادة من المراعي، وجني ثمار «الهندية».

2. العوامل والآليات التي تحكمت في التطور اللاحق

وقعت عدة تطورات في القرية نجم عنها نزوح قروي نحو جهات أخرى. ويمكن حصر العوامل المحددة للهجرة في ثلاثة أسباب : انعدام الشغل أو قلته بالقرية ؛ متابعة الدراسة في المدينة، وجاذبية الهجرة نحو الخارج لتحسين مستوى المعيشة. ولابد من الإشارة إلى أن الجفاف في الفترة الممتدة بين 1975 و 1995 قوي بشكل مثير تيار النزوح القروي. ومن بين الآليات المتحكمة في المسار الذي اتجهت فيه، يمكن الإشارة إلى اختفاء بعض الأنشطة الاقتصادية وتحول في البادية المغربية بعد الاستقلال.

إحراق معمل الدوم والحلفا ضربة قاضية لدينامية القرية :

إن أحد العوامل التي ساهمت في افراغ القرية من ساكنتها، هو احراق أهم منشأة صناعية بها في مطلع الاستقلال باعتباره ملكا لأحد المعمرين. ووضع بذلك حد لمداخيل عشرات الأسر في القرية والدواوير المجاورة لها، واخمد أهم قطب للتنمية المحلية الذي كانت تعتمد عليه البصارة.

ومنذ ذلك الحين نشطت الهجرة، وشد الرحال عدد من الشباب إلى الخارج وأساسا إلى فرنسا، وعدد من الأسر هاجرت إلى مدينة وجدة ثم إلى مدن اخرى كفاس والدار البيضاء ؛ كما رحل إلى انكَاد قسم من الساكنة المالكة للأراضي بالسهل — في قدم الجبل — والمستعدة للعمل الفلاحي.

وتوسعت المكننة في السهل وعوضت الحصادين ؛ كما ارتفعت نسبيا اجرة اليد العاملة الفلاحية. وتحول التعمير والنشاط الاقتصادي من القرية على سفح الجبل إلى السهل الذي أصبح يمثل مركز الثقل. وافرغت الدواوير من معظم ساكنتها وفي مقدمتها دوار اولاد البالي حيث المسجد الرئيسي والزاوية، والمدرسة والطاحونة، والضريح، والعين (الصهريج) والبئر.

ولابد من التذكير أيضا بأن الهجرة الدولية لعبت أيضا دورا أساسيا في إفراغ القرية :

أولا : بطريق مباشر عندما كانت وجهة الهجرة نحو الجزائر ثم فرنسا — أساسا — قبل إغلاق الباب الاوروبية، ثم إلى اسبانيا والدول الاسكندنافية.

ثانيا : بطريق غير مباشر حيث لعبت هذه الحركة السكانية الدولية دورا مهما في الهجرة الداخلية عندما يشتري المهاجرون المقيمون في الخارج المنازل بأحياء وجدة، ويرحلون أسرهم إليها. ورغم صعوبات الهجرة فإن المحاولات متكررة في الظرف الراهن لبلوغ اوروبا، حتى ولو ادى ذلك إلى المجازفة بالحياة في مضيق جبل طارق.

أسباب اخرى ساهمت في إفراغ القرية :

لاشك أن تدهور التجهيزات وضعف الخدمات ساهم في رحيل عدد من السكان من دواويرهم، كاختفاء الهاتف، ووسائل المواصلات العمومية والمرافق الصحية والتعليمية. يضاف إلى هذا، الضغوطات السياسية وروح الانتقام بعد الانتخابات القروية والتشريعية، إذ يشعر المنهزم بـ «القهر» ويفضل الرحيل إلى المدينة، ذلك ان الديموقراطية بهذه الأوساط لاتزال هشة. وحسب تصريحات أحدهم، فإن ممثلي السكان في الجماعة يشعرون بانهم يمثلون السلطة وليس من صوتوا عليهم ؛ إضافة إلى المحسوبية في المعاملة منها مثلا عملية توزيع العلف والنخالة.

والملاحظ أن الهجرة قد اتخذت طابعا موسميا في مرحلة أولى، بحيث أن المهاجر يشتغل في الداخل أو الخارج لمدة محدودة (شهرين أو ثلاث)، وسرعان ما يفكر في الرحيل النهائي خصوصا بعد أن يتوفر على عمل وسكن بالمدينة أو في ضاحيتها. وفي هذا الصدد يمكن الاشارة إلى حي «بن حوان» وهو أحد الأحياء في ضاحية وجدة، يقصده النازحون القرويون للاستقرار به، نظرا لقربه من المدينة وسهولة الحصول فيه على سكن بثمن مناسب.

وكثيرا ما دفعت المرأة زوجها للرحيل إلى وجدة، وخصوصا إذا كان لهما فتيات ترغب في تعليمهن الخياطة والطرز وصنع الحلويات ؛ أو لمتابعة الدراسة بالنسبة للأبناء الذكور. وفي حالات متكررة يتبع المهاجر مسلسلا متشابها، يبدأ بكراء منزل لابنائه التلاميذ في وجدة، فترتفع المصاريف العائلية ويضطر الوالدان الالتحاق بأبنائهم في مرحلة ثانية. ورغم أن الدولة قد وفرت اعدادية بالسهل في «سيدي بوهرية» فهي بعيدة عن القرية بـ 12 كلم تقريبا.

وأحيانا يوظف الابن، فيهجر اسرته لاحقا. ولاشك أن عامل قلة الأرض مع توسع العائلة يؤدي عادة إلى رحيل أحد أو مجموعة من أفرادها في اتجاه المدينة.

3. بعض الآثار المترتبة عن هذه الحركة السكانية الافقية 2

نجمت عن الهجرة الريفية المغادرة عدة نتائج، سواء على مستوى المجال المهجور، أو على مستوى اندماج المغادرين له، الوافدين على مدينة وجدة.

إن النزيف المستمر للهجرة أدى إلى :

أ ـــ **فقدان العناصر الدينامية** وخاصة منها فئات الشباب القادرة على العمل بقرية لبصارة

ب ـــ **تراجع الأنشطة الاقتصادية** : تمثل ذلك في تراجع النشاط الفلاحي والرعوي ومعه تقلص المجال الفلاحي بعد تعرضه للتصحر. فنتيجة إهمال البساتين ونزوح الفلاحين والأسر المالكة لها، والقحط الذي عم المغرب الشرقي، تعرضت هي الأخرى للتدهور في مرحلة أولى، واليبس والاقتلاع في مرحلة ثانية، لتستخدم حطبا وتغدو رمادا في نهاية المطاف.

وأمام تلاشي تقاليد الادخار، وغياب صيانة المنشآت الاقتصادية والعمرانية التي كانت تحتوي عليها القرية، اندثرت هذه الأخيرة في غالبيتها العظمى أو أصبحت أطلالا. وغدا السكان يعتمدون في تموينهم بالخضر ومواد أخرى على الجهات المجاورة لهم كسهل انكَاد «لغراسة» وسوق «عين الصفاء» (7 كلم) وسوق «النعيمة» (حوالي 14 كلم) ووجدة.

وكنتيجة مباشرة للنزوح القروي والتحولات التي عرفتها القرية وقع **اختفاء انشطة أخرى ومنها الصناعة التقليدية وبعض الحرف**. لقد اختفت حرف الصانع التقليدي والاسكافي، والجزار ومقتلع الاسنان، والحلاق ؛ وتقلصت التجارة فاضحى حاليا (سنة 1996) حانوت واحد بدل سبع حوانيت في دوار أولاد البالي وحده مع بداية الاستقلال (1956) واختفت طاحونة الحبوب ومحل الدراجات، وظاهرة الحصاديين.

تدهور التجهيزات الأساسية التي كانت متوفرة في القرية : في هذا الصدد يمكن الاشارة إلى اختفاء الهاتف ووسائل المواصلات العمومية (الحافلة العمومية

وسيارة الأجرة الكبيرة)، وتدهور البنايات التعليمية كالمدرسة التي بنيت في عهد الاستعمار بملحقاتها السكنية للمعلمين ومطبخ التلاميذ (L'école). بل تدهورت حتى بعض الأقسام الملحقة بها والتي بنيت بعد الاستقلال، وأصبحت اطلالا تنذر بخراب تدريجي للقرية.

آثار الهجرة على مكان الوصول :

أين يقطن السكان الوافدون على وجدة وفي أي أنشطة يشتغلون ؟

يتركز النازحون من قرية لبصارة في الأحياء الهامشية بمدخل مدينة وجدة على طريق «الغرب»، كاحياء «المير علي» و «سي لخضر» و «واد الناشف» (موسى كرزازي، 1992 ص. ص. 285 — 309) وأحيانا يلاحظ جوار ملفت للنظر بين أسر كانت تقطن نفس الدوار، ذلك ان «الهجرة تنادي على الهجرة».

ومعظم المهاجرين يشتغلون في قطاع البناء كمياومين في مرحلة أولى، وبنائين في مرحلة ثانية. ويشغلهم عادة مقاول من العائلة أو من الدوار. وينقص معظهم التأهيل المهني والتعليم من مستوى عالي، ولذلك يكتفون بالاشتغال في قطاعات لا تحتاج إلى تكوين أو تأهيل مهني ومنها القطاع الغير المشكل. ويحاول الشباب التمرن على مهن أخرى مرتبطة بالبناء كوضع الفسيفساء، والجبس، والزليج، والتعاطي لمهن أخرى كالحلاقة والتجارة خاصة بيع الخضر. ويظل العمل موسميا في غالب الأحيان.

4. الافاق المستقبلية بدواوير لبصارة

نتساءل هل كانت هذه التحولات تطورا عاديا مس كل أرياف البلاد، أم كان يمكن التخفيف من حدة النزيف البشري في قرية لبصارة لو لم تقع بعض الأحداث التي عجلت بخرابها ؟

تفسر الوضعية المتدهورة لقرية لبصارة وانعدام الصيانة ؛ وكذا تفكير غالبية ساكنتها في الرحيل إلى المدينة أو إلى الخارج عندما لا تتوفر لديهم أراضي بسهل انكَاد. ولذا لا يرون ضرورة في الترميم والاصلاح.

وقد بلغ عدد سكان الجماعة المحلية الفتية 2.311 ن في إحصاء 1994 بعد انفصالها عن الجماعة الأم «عين الصفاء» وادارتها لا تهتم كثيرا بمثل هذه الدواوير

المحتظرة اصلا، وحتى وان ارادت ذلك، يصعب عليها تبرير ميزانية تجهيزها، نظرا لقلة الساكنة وضعف مداخيل وامكانيات القاطنين بها، إذ لا يمكنهم المساهمة في تحمل جزء من أعباء التجهيزات الأساسية. ولذلك يلاحظ انتقال مركز الثقل والاهتمام من القرية في الجبل إلى سهل «انكَاد»، حيث بنيت عدة منشآت اقتصادية وخدماتية كمصلحة للهاتف ومستوصف قروي جديد (سنة 1997)، وبناية للجماعة، كما تمت كهربة عدد من المنازل وادخلت عدة خطوط هاتفية إلى منازل الفلاحين الموسرين، وشيدت تعاونية لجمع الحليب، ومعمل لتفريخ الكتاكيت (الدجاج).

ورغم الامكانيات المحدودة بالجبل، يمكن مع ذلك بذل مجهود للتنمية المحلية لتشغيل السكان وتشجيع من أراد العودة للقرية. ومن بين المشاريع الممكن انجازها حسب بعض اطر «جمعية تلاميذ قدماء لبصارة» : امكانية تربية النحل، وتربية الدواجن وفتح مقالع الحجر وصنع حصى البناء، وبناء معمل للآجور، وتأسيس اندية نسوية للخياطة والطرز والزرد (Tricots)، وتشجيع صناعة الحصير والاطباق. إضافة إلى انعاش الفلاحة عن طريق غرس الأشجار المثمرة كاللوز والتفاح والتين والزيتون. وقد يساعد هذا على تشجيع العودة إلى القرية وجلب سكان جدد لاعادة تعميرها واحياء أرضها.

ودور انعاش القرية موكول لعدة اطراف في مقدمتها الجماعة المحلية والأجهزة المسؤولة، وكذا الجمعيات المحلية المهتمة بالتنمية القروية مثل جمعية «قدماء تلاميذ لبصارة». وهكذا يمكنها تحريك الطاقات الموجودة واستغلال الموارد المتاحة (رساميل المهاجرين بالخارج، واليد العاملة، والأرض). ويبقى مع ذلك مشكل الماء في المنطقة عائقا للتنمية الصناعية أو الفلاحية، ولذا يجب التفكير في مصادر جديدة لجلبه إلى الدواوير المعنية. ولاشك أن التساقطات الغزيرة الأخيرة في مطلع 1996 سينعش النشاط الفلاحي بالمنطقة.

إن الهجرة عامل سلبي بالنسبة للقرية المهجورة ؛ ومع ذلك يمكن التفاؤل بحذر لمستقبل القرية ؛ ففي ضوء التطورات المطبوعة عادة بحدة الجفاف في المناطق الهشة، فقد فتحت الآفاق في القرية، بعدما اصبحت مجال «استقطاب» لمجموعات بشرية كانت تشتغل بالرعي فيما قبل (بني كَيل). وهكذا تم «استقبالها» لمجموعة من الأسر من النجود العليا، قهرها الجفاف فارتحلت من عين بني مطهر وتاندرارة

لتستقر ببعض الدواوير ؛ منها اسرتان بدوار اولاد البالي، وثماني اسر بأولاد بوتشيش.

إلا أن الملاحظ هو عدم عودة المهاجرين إلى دواويرهم الأصلية، باستثناء بعض الحالات المحدودة منها امراة واحدة من الدوار عادت من الخارج رفقة زوجها الأجنبي، واستثمرا أموالهما في الفلاحة باستعمال الضخ من الفرشة، ولكنها رحلت عن الدوار لتستقر بفرنسا بعد وفاة زوجها، وهي حالة استثنائية.

ويمكن تفسير عدم العودة بكون أحوال معظم المهاجرين قد تحسنت في أماكن استقرارهم، مما يحول دون التفكير في العودة إلى دواويرهم تفتقر إلى أبسط التجهيزات. وعلى سبيل المثال، فإن عامل الهجرة كان ايجابيا بالنسبة لمستوى معيشة الوافدين على مدينة وجدة، بحيث تحسنت أحوالهم نسبيا بصفة عامة، إذ شيدوا العديد منمهم منازلهم وعلموا بعض ابنائهم أو أهلوهم مهنيا، وحسنوا مستوى معيشتهم من تغذية ولباس وتمريض ونظافة. كما تحسن أيضا مستوى معيشة الفلاحين الذين انتقلوا إلى السهل، إذ اشترى بعضهم الأراضي فأصبحوا مالكين متوسطين بعد أن كان بعضهم رعاة غنم أو خماسة فيما مضى. وبدون شك، فإن تمويل شراء الأرض كان مصدره أساسا من عائدات الابناء في الخارج.

خلاصة عامة

إن الهجرة المغادرة ساهمت في تدهور البيئة بدواوير لبصارة بصفة عامة، ودوار أولاد البالي بصفة خاصة ؛ ومن بين عواقبها، تعرية السطح وانجراف التربة، وعدم استصلاح الأراضي القابلة للفلاحة، ونقص التعمير وخراب السكن والمنشآت الاقتصادية والاجتماعية[2].

---

(2) مجموعة أفكار من هذه المداخلة تم التطرق إليها في إطار ندوة نظمت بمناسبة الذكرى الالفية لمدينة وجدة تحت شعار «وجدة والمنطقة الشرقية بين أصالة التراث والانفتاح على المستقبل» ؛ «انكاد المغرب الشرقي» أيام 08 — 10 مارس 1996).
«معظم المعلومات مستقاة من الميدان، وقد تم انجاز البحث على مراحل. وأهم مرحلة انجزت كانت في شهر مارس 1994، وبهذه المناسبة نشكر كل الذين قدموا لنا معلومات ومعطيات حول لبصارة ودوار أولاد البالي وفي مقدمتهم نائب الكاتب العام لـ «جمعية قدماء تلاميذ لبصارة» والمعلم والشيخ بلبصارة. وكذا الزميل محمد جمال الدين أستاذ بكلية علوم التربية بالرباط الذي تفضل بمراجعة المقال قبل طبعه.

إن العوامل التي عجلت بافراغ الدواوير متعددة ومتداخلة، وهو أمر طبيعي وحتمي ان عاجلا أو آجلا، نظرا للتطورات والتحولات التي عرفها مجتمع البادية المغربية واحتكاكه بالمدينة والخارج، وطموح افراده للعيش في اطار حياة كريمة لا توفرها لهم قرية منتصبة في سفح الجبل، محدودة الموارد الاقتصادية، تدهورت امكانياتها تدريجيا بعد احراق مصنع الدوم والحلفا بعد استقلال البلاد، واختفاء عدة انشطة اقتصادية ومنشآت.

ولاشك أن حرية حركة المواطنين بعد رحيل الاستعمار، وتوسع التعليم والاقبال عليه كمصدر للترقية الاجتماعية، واهتمام الدولة بالمدينة مع اهمال شبه تام للبادية، كلها عوامل متداخلة سهلت النزوح نحو المدينة، وأساسا نحو وجدة والخارج، أو النزول إلى السهل حيث إمكانية السقي بالضخ.

ولكن كان يمكن مع ذلك اتخاذ بعض الاحتياطات والتدابير للحفاظ على البيئة والبنيات التحتية القائمة وذلك بصيانتها وتجديدها وخلق أنشطة متنوعة لانعاش اقتصاد القرية، كما كان عليه الحال في فترة سابقة.

فهل ستتجدد الحياة في القرية أم أن مستقبل ساكنتها حتمي في المراكز الجديدة النامية في انكاد ووجدة والمدن المجاورة لها ؟ هذا ماستكشف عنه الأبحاث المقبلة.

أهــم المـراجـع

موسى كرزازي، «الحركة السكانية الافقية وبعض انعكاساتها بوجدة كعاصمة للمغرب الشرقي» مجلة كلية الآداب بوجدة، (عدد خاص باعمال ندوة حاضرة المغرب الشرقي : مدينة وجدة من التأسيس إلى الوقت الحاضر. 11 — 13 أبريل 1988). العدد الثالث 1992 ص. ص. 285 — 309.

الوزارة المكلفة بالسكان، احصاء 1994 : السكان القانونيون للمغرب، مديرية الاحصاء، 1995، الرباط. ص. 192.

CABANNE. C. (Sous direction). (1984). *Lexique de géographie humaine et économique.* Dalloz, Paris.

Direction de la Statistique. (1995). *Croissance démographique et développement du monde rural.* CERED, Rabat, p. 71.

Direction de la Statistique. (1995). Recensement de 1994, Population légale du Maroc, Rabat.

Direction de la Statistique, 1984, Recensement de 1982, Population légale du Maroc, Rabat.

EL GHARBAOUI A. (1981). *La terre et l'Homme dans la péninsule tingitane, étude sur l'homme et le milieu naturel dans le Rif occidental.* Travaux de l'Institut Scientifique, Série géologie et géographie physique N° 15, Rabat.

LAOUINA, A. (1993). «L'impact humain sur la morphodynamique en milieu montagnard méditerranéen marocain». In Colloque sur : (Montagnes et Hauts-Pays de Utilisation et conservation des ressources), Ed. A. Bencherifa, l'Afrique (2) Université Mohammed V, Publication de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines – Rabat, Série : Colloques et Séminaires N° 29, pp. 201 – 214.

LE COZ. J. (1964). *Le Rharb : Fellahs et colons,* Fac. Lettres, Rabat, Tome 1. P. 262.

Ministère Chargé de la Population. (1996). Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH) 1994, Province Oujda-Angad, Direction de la Statistique, Rabat.

Ministère de l'Economie Nationale, Population rurale du Maroc. (1962). Recensement démographique de la population de 1960, Division de la coordination économique et du plan.

Ministère de l'Habitat et de l'Aménagement du Territoire ; Délégation régionale mixte (Oujda) : Schéma Directeur d'Aménagement de la ville d'Oujda, (Rapport, Septembre 1983).

Ministère de l'Intérieur, Province d'Oujda, Monographie de la Province d'Oujda, Décembre, 1991.

Ministère de l'Intérieur. (1996). *Résultat du projet migration interne et aménagement du territoire, document de synthèse,* Direction de l'Aménagement du Territoire. Rabat.

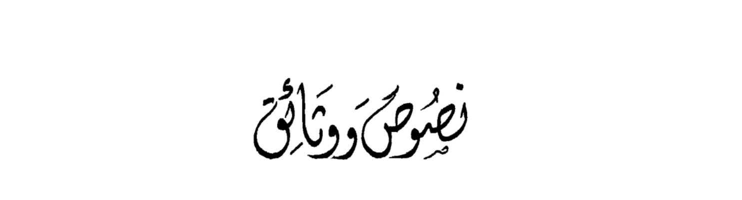
Ministère du Plan. (1984). Population rurale d'après le Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH) 1982, Région de l'Oriental. Direction de la Statistique. Rabat.

Premier Ministre, Secrétariat d'Etat au plan et au développement régional. (1973). Population rurale, d'après le RGPH 1971, Région de l'Oriental. Direction de la Statistique, Série «E», Vol II. Rabat.

REFASS. M. (1993). «Traditions migratoires dans le Rif Oriental avant le travail en Europe» In Colloque (Montagnes et Hauts-Pays de l'Afrique (2)) Utilisation et conservation des ressources, Ed. A. Bencherifa, Université Mohammed V, Publication de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines – Rabat, Série : Colloques et Séminaires N° 29. Rabat, pp. 89 – 97.

Service Central des Statistiques. RGPH 1971, Province d'Oujda, Cercle de Béni Snassen, Commune d'Aïn Es-Sfa. (Bureau des Statistiques).

Service Central des Statistiques, Bureau des statistiques et des études démographiques, Liste des Douars du RGPH de 1971, Province d'Oujda, Cercle de Béni Snassen, Commune d'Aïn Sfa, Fraction Labsara (Archives).


نصوص وثائق

صفحات من تاريخ أسفي

إعداد : **الطاهر وعزيز**
كلية الآداب ــ الرباط

هذه الصفحات مستخلصة من تقاييد الفقيه مولاي عبد السلام بن محمد «مولاي الحاج» الحسني الإدريسي بمدينة أسفي، وهي إما سجلها ضمن كنانيشه وكان شاهداً عليها، أو نقلها من تقاييد نادرة لبعض فقهاء أسفي.

وقد أضفت لهذه التقاييد بعض ما يكمّلها من تقاييد أخرى من كنانيش والده الفقيه سيدي محمد «مولاي الحاج»[1] ومن كنانيش رفيقه الفقيه الحاج الحسن بن الطاهر وعزيز.

وقد رتبت هذه التقاييد حسب تاريخ حدوثها، وجعلت إضافاتها بين قوسين، كما أضفت التاريخ الميلادي لأن جميع التواريخ موضوعة بالهجري وذلك لمجرد الإيضاح، كما صنفت جميع الوقائع والأحداث حسب نوعها إلى خمسة أقسام كما يلي :

أولا : الوقائع الطبيعية.
ثانيا : وقائع وأحداث تاريخية.
ثالثا : مآثر تاريخية وأطوار بنائها.
رابعا : تراجم بعض الفقهاء.
خامسا : تطورات في مجالات ثقافية واجتماعية.

وقبل تقديم نص هذه الصفحات نعرف بصاحبها الفقيه مولاي عبد السلام فيما يلي :

---

(1) انظر ترجمته ضمن هذه الصفحات الترجمة رقم 20.

ترجمة الفقيه مولاي عبد السلام مولاي الحاج :

ولد الفقيه **مولاي عبد السلام مولاي الحاج الحسني الإدريسي** بمدينة أسفي في سنة 1893. وقد أخذ العلم أولا بأسفي عن مجموعة من الفقهاء، منهم والده الفقيه سيدي محمد بن ادريس مولاي الحاج والسيد محمد التريكي والسيد عبد الرحمن المطاعي والسيد أحمد المطاعي والسيد ادريس بنهيمة والسيد أحمد الصويري، ثم بفاس عن فقهاء أمثال السيد عبد العزيز بناني والسيد أحمد بن محمد القادري ومولاي عبد الله الفضيلي والسيد الرضي بن إدريس ومولاي أحمد بن المامون. وأجازه عدد منهم.

وبعد عودته من فاس تولى خطة العدالة، وفي فاتح عام 1349، موافق سنة 1930 فتح مدرسة حرة لتلقين القرآن والعلوم العربية الإسلامية، وكان يساعده فيها رفيقه في الدراسة والحياة وصهره الفقيه الحاج الحسن بن الطاهر وعزيز الذي كان يلقي دروسه بالمسجد الكبير، وكذلك بعض تلامذته الذين تكونوا بمدرسته. وقد زارها الزعيم الأستاذ علال الفاسي وامتحن طلبتها الكبار وقال عنها إنها قرويين صغيرة، ولم ينقطع الفرنسيون عن مراقبتها بمختلف الوسائل لمعرفة ما يقال فيها.

وكان الفقيه مولاي عبد السلام مولعا بقراءة الكتب الحديثة والمجلات العصرية، ولاسيما ما تعلق منها بالطب والمحافظة على الصحة أو بطرق التربية التي حاول تطبيق بعضها في مدرسته، وكان يردد دائما أمام طلبته مثل هذه الأقوال :

«ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن» و«تعلم الأشياء خير من جهلها» و :

إنما الأمم الأخلاق ما بقيت　　　فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا

وقد انقطع، بسبب المرض، عن الخروج من بيته إلى أن توفي يوم 24 أبريل 1973.

النص :

أولا : وقائع طبيعية :

الكوكب المذنب :

في اليوم الرابع والعشرين من ذي الحجة متم 1277 (2–4 يوليوز 1861) ظهر في السماء كوكب له ذنب عظيم مستنير يكاد ضوءه أن يكون مثل ضوء

الفقيه مولاي عبد السلام مولاي الحاج يتوسط كبار تلامذة مدرسته سنة 1936

القمر، وظهوره من ناحية المشرق. واستمر على ذلك إلى 8 محرم فاتح 1278 (15-17 يوليوز 1861). وضعف ضوءه حتى كاد أن ينعدم، ثم بعد ذلك بأيام غاب.

زلازل :

في ضحى يوم السبت 25 محرم فاتح 1169 (1 نونبر 1755) وقعت عندنا بأسفي زلزلة عظيمة دامت نحو ربع ساعة وحصل للناس روع عظيم، وانهدم بسببها سور وحوانيت وأبراج وطواحين، وانشقت المساجد والصوامع، ثم بعد سكونها دخل البحر إلى داخل المدينة، وحصل للناس روع أعظم من سابقه، ورجع في الحين إلى محله، ولم يقع حادث في النفوس والحمد لله.

وفي يوم الاثنين 19 رجب 1300 (26-28 مايو 1883) قرب الفجر وقعت زلزلة ذهل من شعر بها.

وفي يوم الأحد 16 رجب 1326 (9 غشت 1908) قرب الغروب بنصف ساعة وقعت زلزلة، وفي ليلة الأربعاء الموالي، بعد مضي نصف الليل بنحو ساعتين، هبت عاصفة اهتز بسببها حيطان ومصارع الأبواب اهتزازا عظيما حتى خشي الناس الهلاك، وأخبر بعض الناس أنه وقعت معها زلزلة أيضا.

سيـــول :

في عام 1087 (1676-1677) دخل لأسفي سيل عظيم انهدم بسببه بعض سور البلد من ناحية البحر وديار وحوانيت.

وفي ليلة الخميس 4 ربيع الأول 1205 (11 نونبر 1790) دخل سيل عظيم بسبب نزول أمطار غزيرة مصحوبة برعد قوي وقد غطى السيل السوق بأجمعه وملأ المسجد الكبير، ومات بسببه ما يزيد على العشرين. ووقف على دفن الجميع القائد السيد عبد الرحمن بناصر بعدما جهزهم وحضر بنفسه دفنهم بروضة الرباط.

وفي السادس من ربيع الأول المذكور (13 نونبر 1790) دخل سيل أكبر وأعظم من الأول، وقد تهدم بسببه بعض السور وباب البحر وديار، وضاعت بسببه أموال وبهائم.

وفي خامس عشر ربيع الأول المذكور (23 نونبر 1790) دخل سيل عظيم أيضا وهدم الحوانيت والديار.

وفي اليوم الرابع والعشرين من جمادى الأولى عام 1241 (3–5 يناير 1826) بعد صلاة الظهر دخل لأسفي سيل عظيم بسبب نزول أمطار غزيرة غير مصحوبة برعد.

وفي ليلة الخامس والعشرين منه نزلت أيضا أمطار مصحوبة برعدة قوية سقط بسببها حوانيت. وقد عم السيل وسط البلد وملأ المسجد الأعظم، وانهدم بسببه حوانيت وديار والسور، ومات أناس، وما بقي من الحوانيت أزال دفوفه ولم يبق إلا القليل.

وفي 8 رمضان عام 1319 (18–20 دجنبر 1901) دخل سيل عظيم لأسفي بسبب نزول أمطار غزيرة حتى ملأ المسجد الأعظم وسقط بسببه حوانيت ومات أناس كثيرون وبهائم.

وفي ليلة الاثنين 12 ربيع الأول 1339 (22 نونبر 1920) نزلت أمطار غزيرة مصحوبة بعواصف قوية كانت السبب في دخول سفينة من البحر إلى اليابسة قرب ضريح سيدي أبي زكرياء.

وفي عشية يوم السبت 16 ربيع الأول 1339 (27 نونبر 1920) دخل لأسفي سيل بسبب نزول أمطار غزيرة لولا ما هيىء له خارجها لغرقت المدينة، وانشق بسببه بعض الدور بالرباط.

وفي النصف الأخير من ليلة الاثنين 26 جمادى الأولى 1346 (21 نونبر 1927) دخل سيل عظيم كانت مياهه في وسط المدينة تزيد على مترين ونصف، وملأ المسجد الأعظم، وكان علو الماء فيه يزيد على مترين، ودخل للزاوية الناصرية، ودخل لنحو خمس وعشرين دارا، وانهدم بسببه بعض الحوانيت وبعض الدور، كما انشقت به بعض الدور، ومات بسببه رجل واحد.

ثانيا : وقائع وأحداث تاريخية :

في عام 1070 (1660) حاصر كروم الشيباني أهل أسفي وحاربوه إلى أن

انقطع عنهم الزرع وضاع العيال فطلبوا منه الأمان، وذلك في عاشر جمادى الأولى 1075 (28–30 نونبر 1664) فأمنهم وفتحوا له الباب ودخل.

وفي جمادى الأولى 1191 (6 يونيه ــ 7 يوليوز 1777) ولى السلطان سيدي محمد بن عبد الله الأحكام العبدية للسيد عبد الرحمن بناصر، وكانت قبيلة عبدة قبله كل فخدة بعاملها، وأتى لأسفي ومعه خمسون من العبيد وقبضهم وسجنهم بدار البحر وقال لهم أن يعطوا مال بيت المال.

وفي فاتح جمادى الثانية 1206 (26 يناير 1796) قدم لأسفي بعض نصارى اسبانيا على القائد عبد الرحمن بناصر المذكور ومعهم ستة مهاريز للبونب ونحو مائة من المدافع للكور وستمائة مكحلة بزنادها وتفالتها، وبمثل ذلك من السكين ونحو مائة قنطار من البارود وآلات المدافع كالكراريط والبونب والكور، وتسعون قنطارا من الريال الرومي (القنطار هو ألف ريال ومائتا ريال)، ودفعوا له جميع ذلك إعانة له مع جيشه على سلطنة مولاي هشام بن محمد بن عبد الله بن إسماعيل.

وفي يوم الأحد 18 جمادى الثانية (12 فبراير 1792) وقعت فتنة عظيمة بين مولاي اليزيد ومعه بعض من قبيلة شراكة وأولاد جامع وبن حسين وكَروان وبن مطير وعبيد مكناسة وطبجية سلا والبعض من الشاوية وقبيلة وارزازات والشبانات وحربيل وزمران وأهل مراكش والشياظمة، وبين أخيه مولاي هشام ومعه قبيلة عبدة ودكالة ومسفيوة وبعض قبيلة السراغنة وأولاد عامر وأولاد دليم وأحمر وأهل أزمور وأهل أسفي بمحضر القائد عبد الرحمن بناصر والحاج الهاشمي ابن العروصي الدكالي حتى مات من الفريقين أكثر من ألف رجل. وذلك بحوز مراكش بموضع يقال له تزاكورت، وأصيب مولاي اليزيد برصاصتين وقيل بثلاث، وانهزم جيش مولاي اليزيد إلى مراكش وجيش مولاي هشام إلى أسفي، وفي يوم الأربعاء الموالي ليوم الأحد المذكور مات مولاي اليزيد.

وفي يوم السبت 25 جمادى الثاني 1206 (19 فبراير 1792) تولى الخلافة مولاي هشام على عبدة وأسفي وما أضيف إليهما، وسكن بأسفي.

وفي يوم الخميس فاتح شوال 1211 (30 مارس 1797) نصر بأسفي مولاي الحسين ابن سيدي محمد بن عبد الله بن مولاي إسماعيل على يد القائد عبد الرحمن بناصر.

وفي اليوم الثاني من شعبان عام 1260 (12–18 غشت 1844) خرج أهل أسفي إلى البادية خوفا من فرنسا، وفي أول رمضان عامه رجعوا، والسبب في ذلك هو أن فرنسا أنزلت جنودها بالصويرة ودخل الشياظمة وحاحة للصويرة ونهبوها.

ثالثا : مآثر تاريخية وأطوار بنائها :

I ـــ الحمـــامـــات :

في أول محرم عام 1329 (1–3 يناير 1911) كمل بناء حمام السيد عبد السلام الوزاني بسوق الغزالين وفتح للعموم، وكان ابتداء بنائه في 5 ربيع الأول 1328 (16–18 مارس 1910).

وفي أوائل شعبان 1338 (أبريل 1920) كمل بناء حمام أولاد بن حسن المجاور لروضة الرباط وفتح للعموم.

وفي محرم فاتح 1339 (شتنبر 1920) كمل بناء حمام القائد السيد عبد القادر ابن الهواري بتراب الصيني، وفتح في ذلك اليوم للعموم.

وفي يوم الخميس 29 رجب 1342 (6 مارس 1924) كمل بناء حمام القائد السيد حمزة بنهيمة المجاور لسور الرباط، وفي اليوم المذكور فتح للعموم بعدما اغتسل فيه الصبيان مجانا.

وفي ذي الحجة متم عام 1342 (يوليوز 1924) كمل بناء حمام السيد الظاهر ابن الحكَم بدرب أولاد الخواجة برباط الشيخ، وفتح للعموم بعدما اغتسل فيه الصبيان مجانا.

وفي آخر رمضان 1343 (أبريل 1925) كمل بناء حمام الحاج محمد ولد الشيخ، وذلك بأسفل بياضة، وفي فاتح شوال فتح للعموم.

وفي أوائل رجب عام 1344 (يناير 1926) كمل بناء حمام السيد محمد الكبير ابن المختار العبدي بتراب الصيني وفتح للعموم.

وفي عام 1345 (1926–1927) كمل بناء حمام الحاج عبد السلام بن عمر المسلوخ بأسفل بياضة وفتح للعموم.

II ـ المساجد :

إن المنار الموجود الآن بالجامع الأعظم أقدم من مسجده فالمسجد الذي كان به المنار المذكور اندرس حين استولى النصارى على المدينة، وبعد خروجهم بني هذا المسجد «فلبنائه ما يقرب من مائة سنة والله أعلم»، وإن المنار من المدينة القديمة بدليل فصله عن المسجد بالديار والطرق، وقد سمعت هذا ممن أثق به، قاله الفقيه سيدي محمد بن عبد العزيز كرضيلو في تأليفه المسمى «إرشاد السائل في معرفة القبلة بالدلائل».

يقول الفقيه العلامة قاضي الديار الأسفية ومفتيها أبي عبد الله سيدي محمد ابن عبد العزيز الأندلسي الأسفي، في التأليف المذكور، أن الصحيح في القبلة هو أنها تسعون درجة، خمس وأربعون درجة إلى يمين السمت وخمس وأربعون إلى يساره. وينقل في شأن تحديد وسط الجهة من المغرب أقوال الشيخ أبي محمد صالح بن بنصارى وسيدي يحيى بن محمد الهوتناني المدفون في أسفي بربوة أشيار، والعامة تقول له سيدي أبو يحيى، ووالد شيخه أبي العباس سيدي أحمد بن محمد ابن ناصر.

ثم يذكر أن المساجد المبنية في المغرب الأقصى منصوبة محاربها إلى وسط الجنوب منحرفة عن جهة القبلة. ويبين الأصل في ذلك، وعندما صلى في مسجد علي بن يوسف بمراكش عام أربعين ومائة وألف عاين في محرابه انحرافا عن السمت.

«وأما المسجد الجامع عندنا بأسفي فمحرابه منصوب إلى خط وسط الجنوب... فهو خارج عن الجهة بنحو خمسين درجة... وأكثر العامة يعتقدون عدم انحرافه لجهلهم بأدلة القبلة فلا ينحرفون، ويزدحم الناس في الصفوف سيما الصف الأول ويشق على المصلي مع ذلك الانحراف... وربما طعنوا عليه في ذلك واغتابوه. ولأجل ذلك كثيرا ما أصلي في غير هذا المسجد، وإن صليت فيه فكثيرا ما أتأخر عن الصف الأول، وأصلي في غيره لكثرة انحرافه من جهة القبلة حتى كاد أن تكون قبلته عن يسار الداخل إليه من ناحية سماط العدول. ولولا خوف الفتنة وانكار الجاهلين بالأدلة لكان الصواب أن يرده محراب هذا الجامع وينقل إلى القبلة التي هي محل إقرائنا اليوم مختصر خليل الموالية لعين المشرق...

ومسجد افنان يحتاج فيه إلى انحراف قليل إلى جهة المشرق لأن صوب محرابه

قد انحرف قليلا إلى جهة وسط الجنوب. ومسجد رباط سيدي أبي محمد صالح مع مسجد دار البحر قد انحرف صوب محرابيهما قليلا جدا إلى جهة المشرق فيحتاج المصلي فيهما إلى انحرافه قليل إلى جهة ناحية الجنوب. ومحراب مسجد القصبة الشرقية العليا صوب محرابه كصوب محراب المسجد الجامع المتقدم. وقد كان هذا جامعا أيضا... ويذكر أنه العتيق، وبه خطب الإمام أبو عبد الله بن مرزوق حين ورد على هذه البلدة... ومحراب رباط الزاوية الناصرية منصوب إلى وسط جهة القبلة، شاهدناه حين نصب، وشاهد نصبه شيخنا الإمام العالم الهمام المحقق الولي أبو عبد الله سيدي محمد بن علي الهشتوكي والفقيه الموقت الهندسي الصالح شيخنا سيدي عبد الله بن ساسي... واختبرناه مرارا فوجدناه منصوبا إلى مطلع الاعتدال وسط جهة القبلة والسمت صوب محرابه بنحو درجتين إلى الشرق... وبالجملة فمحراب الرباط المذكور أعدل وأصوب انقلابا إلى صوب القبلة من جميع مساجد هذا الثغر».

وقد كملت قبة محراب المسجد الأعظم في ربيع الأول 1189 (ماي 1775).

وقد رفع أهل أسفي إلى جلالة الملك (محمد الخامس) طلبا بنقل محراب هذا المسجد من الجهة الجنوبية إلى الجهة الشرقية. فأجابهم إلى ذلك بشريف خطابه عدد 51450 من كناش وزارته المحروسة، وبعد هدم ما كان مانعا من ذلك مما أحاط بالمسجد أصدر أمره الشريف للفقيه العلامة الفلكي سيدي محمد العلمي ليقوم بتعيين القبلة المطلوبة في الجهة المذكورة، فحضر بالمسجد المذكور في يوم الثلاثاء 13 صفر عام 1355 (5 ماي 1936)، وحضر بالمحل المذكور جماعة من أعيان البلد ووجهائها، وبعد مذاكرة سيدي محمد العلمي مع طلبة العلم في شأن نصب المحراب ومراعاة محاذاة تربيع شكل المسجد ما أمكن وقع الاتفاق على امتداد حائط مواز لحائط هذه الجهة الذي أريد هدمه وعلى خط المحراب فيه مائلا وحده إلى سمت القبلة، وينحرف الإمام والصفوف من ورائه يمينا بقدر ذلك الانحراف اليسير. ولما تم هذا الاتفاق أخرج العلامة المذكور ما لديه من آلات وأعطى بعضها لتلميذيه الطالبين السيد محمد البواب والسيد الطيب الفيلالي الأسفيين، وشرع في تخطيط جهة المشرق والمغرب ثم جهة السمت.

(وقد دون الفقيهان العدلان مولاي عبد السلام مولاي الحاج صاحب هذه

التقاييد ورفيقه الحاج الحسن بن الطاهر وعزيز في رسم عدلي وقائع هذا التخطيط لقبلة المسجد الكبير).

وفي تاسع رمضان 1211 (8 مارس 1897) شرع في إعادة مسجد الشيخ أبي محمد صالح بإذن القائد السيد عبد الرحمن بناصر.

وفي يوم السبت 26 رمضان 1333 كمل بناء المسجد الذي بناه الشريف سيدي الحاج التهامي الوزاني بحومة أولاد الخواجة برباط أسفي، وتوفي الشريف المذكور قبل إتمامه وأقام أهله في هذا المسجد إكراما حضره العلماء وبعض الناس.

وفي يوم الخميس متم شعبان 1345 (3 مارس 1927 كمل بناء المسجد الذي بناه الحاج محمد ولد الشيخ بأسفل بياضة، وفي يوم السبت فاتح رمضان عامه صليت فيه الصلوات الخمس.

III — قبـاب الأضرحـة :

قبة الشيخ أبي محمد صالح :

وفي يوم الأحد ثاني جمادى الثانية 1208 (5 يناير 1794) أسست قبة الشيخ أبي محمد صالح بأمر من القائد عبد الرحمن بناصر، وكان ذلك بمحضر أعيان البلد من علماء وشرفاء وغيرهم وقرأوا القرآن، وجرى إطعامهم وفرق على الطلبة والمعلمين والمساكين بعض الدراهم. وذلك بمحضر القائد المذكور.

وفي شعبان 1330 (يوليوز — غشت 1912) شرع في بناء قبة سيدي أبِّيه وكملت في فاتح 1331 (دجنبر 1912).

IV — مـدرسـة الطـلبـة :

في يوم الاثنين 21 حجة الحرام متم عام 1343 (13 يوليوز 1925) شرع في بناء المدرسة للطلبة أمام المسجد الأعظم على يد الناظر السيد الحاج أحمد بن الحاج عبد السلام باجدوب، والصائر كله من عند القائد السيد محمد بن الكاهية بموافقة الباشا السيد عبد الرحمن بناصر العبدي أصلا.

رابعا : تراجم بعض الفقهاء :

1 — **العلامة سيدي الهاشمي** ابن الفقيه العلامة القاضي سيدي مَحمد بن

عزوز الأسفي الأندلسي البلنسي، ومن كلامه :

لما تألق برق	هاج لهيب غرامي
فلي بلابل شوق	إلى ورود الأوامي
بت رقيب نجوم	وصرت خلف هيام
أضرم في القلب وجد	ودمع طرفي هامي
أطف لهيب فؤادي	بعرف زهر الأكام
وبالصب إذ تهب	من نحو أرض للتهامي
سر الوجود محمد	وشمس كل ظلام
جلت شمائل أحمد	في مبدإ واختتام
فليس ياتي لساني	بعدّها أو نظام
البدر حاز سناه	من نوره بالتمام
والبحر يحكي يمينا	كريمة في انسجام
حياة ظبي فلاة	وأشجار بسلام
عليه أزكى صلاة	وألف ألف سلام
ما زمزم الحادي يسمو	لزمزم ومقام

2 ــ **السيد محمد بن الحاج وعزيز الأسفي**، توفي في صبيحة يوم السبت 25 ربيع الأول 1186 (27 يونيه 1772) بالزاوية البوسونية (بنواحي أسفي) وحمل لأسفي ودفن بمقبرة مولاي عبد الوافي.

3 ــ **العلامة السيد عبد الخالق بن الحاج إبراهيم الحجام** (وفيما يلي نص ظهير تعيينه إماماً) :

«الحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

الطابع وبداخله سليمان بن محمد بن عبد الله غفر الله له.

سليمان بن محمد لطف الله به.

كتابنا هذا أسماه الله يستقر بيد ماسكه الفقيه السيد عبد الخالق بن الحاج إبراهيم الأسفي ويعلم منه أنا وليناه الإمامة بالمسجد الأعظم من بلاد أسفي في سائر أوقات الصلوات المفروضة الليلية والنهارية. وأضفنا له زيادة على ذلك الخطابة بمسجد الولي العارف بالله تعالى أبي محمد صالح وقصرناها عليه فلا يزاحمه فيها الفقيه ابن

دحمان قاضي البلد ولا غيره ممن كان ينوب عنه، وجعلنا لابن دحمان هذا في مقابلة ذلك الخطابة فقط بالمسجد الأعظم المذكور، ويبقى بيده ما كان له من الإمامة في الصلوات بمسجد جده أبي محمد المذكور، فنأمر خديمنا السيد محمد ابن الكاهية أن يقف عند أمرنا هذا وينفذه لمن ذكر على الوجه المذكور، لأن عادة البلد اقتضت اختصاص القاضي بخطابة المسجد الأعظم، فلذلك آثرناه بها على السيد عبد الخالق المذكور، وعوضناه عنها بخطابة مسجد الولي المذكور، وإلا فهو أحق من القاضي بها لرسوخ علمه وجودة فهمه، وعلى هذا العمل من غير مراجعة، وما تقدمه مما يخالفه لا عمل عليه، وعليهما بتقوى الله تعالى في السر والعلانية، وفي الرابع من جمادى الثانية عام 1222 (8–10 غشت 1807)».

(وهذا نص رسالة مخزنية وجهت إليه) :

«الحمد لله وحده، محبنا في الله ولأجل مولانا نصره الله، الفقيه السيد عبد الخالق رعاك الله وحفظك وسلام عليك ورحمة الله وبركاته بوجود المنصور بالله، وبعد فسيدي يأمرك أن تدفع للنصراني طبيبه نصف ريال في اليوم، ودرهمين لكل واحد من المخازنية الذين معه من عند أهل ذمة أسفي. وذلك مدة إقامتهم هناك حتى يرجعوا، وبهذا أمرني سيدي أن نكتب لك وعلى عهدك والسلام، وفي السادس من جمادى الأولى عام 1224 (18–20 يونيه 1809)، **الطابع**، وحتى ما يكفي من العلف للبهائم، الجميع في اليوم يدفعونه لهم، صح به في تاريخه.

وتوفي في أواسط ذي الحجة الحرام من عام 1234 (شتنبر ـــ أكتوبر 1819) بمرض الطاعون.

4 ـــ **العلامة السيد أحمد بن محمد المقدم**، توفي في يوم الثلاثاء 20 شعبان 1339 (أبريل 1921) ودفن بضريح سيدي عبد الكريم، ومن شيوخه العلامة الشيخ التاودي بن سودة.

5 ـــ **السيد محمد بن أحمد السوسي الولتيتي**، توفي في يوم الاثنين سابع ذي القعدة 1252 (13 فبراير 1837).

6 ـــ **السيد عبد الله بن حمزة بن أحمد الرجراجي**، توفي في صباح يوم الأحد 25 شوال 1256 (20 دجنبر 1840) ودفن بدار الفرينديي، وكان رحمه الله

إماما بالمسجد الأعظم، وله جمع الأذكار الموجود عندنا، وكان من الصالحين ثبتت له كرامات عند الناس.

7 ــ **السيد إبراهيم ابن المحتسب سيدي الطاهر الإمام الحسني**، وكان ناظرا وموقتا، تولى النظارة على الأحباس في 14 شوال 1246 (21–23 ماي 1826) كما تولى التوقيت في 8 شوال 1242 (4–6 ماي 1827) وهو الذي وضع الحصة الموجودة عندنا بأسفي، وتوفي في ضحى يوم الثلاثاء 21 ربيع الأول 1263 (9 مارس 1847).

8 ــ **العلامة سيدي محمد ابن الفقيه السيد عبد الخالق**، كان قاضيا، وتوفي في يوم الأحد 18 رجب 1286 (24 أكتوبر 1869).

9 ــ **العلامة السيد الحاج محمد بن بوعزة الأسفي**، تولى القضاء بأسفي في يوم السبت 22 ربيع الثاني 1241 (31 دجنبر 1825) وفي 8 شوال 1242 (4–6 ماي 1827) تولى الخطبة بالمسجد الأعظم.

10 ــ **العلامة المشارك سيدي محمد الطاهر بن دحمان الحفيد**، وقد ألقي عليه القبض في يوم السبت 6 شوال 1281 (4 مارس 1865) بأمر من سيدي محمد بن مولاي عبد الرحمن وأزيل من مرتبة التقديم على الشيخ أبي محمد صالح، وورد الأمر بتسريحه مغرب يوم الخميس 16 قعدة سنته (13 أبريل 1865)، وتوفي في ليلة الخميس 14 قعدة 1291 (24 دجنبر 1874).

11 ــ **السيد عبد الرحمن بن المكي بن عمر بن دحمان الحفيد**، وكان إماما بالمسجد الأعظم، ودامت إمامته ما يقرب من أربعين سنة، وكان يتعاطى الشهادة، توفي في متم ذي الحجة فاتح 1291 (6–8 فبراير 1875).

12 ــ شيخ جل شيوخنا المشارك **أبو السرور سيدي البشير بن الطاهر الحكيم**، ووجد بخطه ما نصه : «خرج كتابه عبد ربه البشير بن الطاهر الحكيم الأسفي من مدينة فاس صانها الله من كل بأس كما فرغ مما قدره الله تعالى له فيها من قراءة العلم الشريف في أول جمادى الثانية من عام 1291 (15–17 يوليوز 1874) ودخل وطنه أسفي صانه الله يوم الجمعة ثاني جمادى الثاني عامه؛ وقد تولى الإمامة والخطابة بالمسجد الأعظم بعد موت الفقيه سيدي عبد الرحمن الحفيد. وقد أحيا الله به العلم في هذه البلدة الأسفية بعدما كاد ينقطع بها، وكانت

له اليد الطولى في العلوم، المعقول منها والمنقول، يدرس في اليوم خمس مرات فأكثر، وكان ذا شجية في النظم، وشرع في تآليف كشرحه للمنفرجة، وأخذ عنه والدي سيدي محمد مولاي الحاج طرفا من صحيح البخاري ومن المختصر الخليلي والأجرومية بتمامها والألفية بتمامها وجل رسالة ابن أبي زيد والمنفرجة، وتوفي في صبيحة يوم الثلاثاء 5 صفر الخير عام 1296 (28 يناير 1879).

(ومما وجد مقيدا بخط يده في موضوع : تحقيق وزن الدرهم الشرعي والمد والرطل).

«الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما، وبعد فقد اختبر كاتبه عبد ربه البشير بن الطاهر الحكيم الأسفي وزن خمسين حبة من وسط الشعير مقصص الأطراف وخمسين حبة منه التي هي وزن الدرهم الشرعي فألفيت فيها نصف ثمن وربع ثمن الأوقية العطارية بـ«المركو» الرومي، فيكون وزن الدرهم الشرعي ربع وثمن الأوقية المذكورة فيكون فيها أي في جميع الأوقية المذكورة من الدراهم الشرعية على حسب ذلك عشرة دراهم شرعية وثلثا الدرهم بالتثنية، وقد علم أن الرطل المكي التي يقدر بها المكايل الشرعية من مُدٍ وصاعٍ فيه وزن مائة وثمانية وعشرين درهما شرعياً، فيكون فيه إثنتا عشرة أوقية عطارية، لأنك إذا ضربت ما في الأوقية العطارية من الدراهم التي هي عشرة وثلثا درهم في اثني عشر خرج لك مائة وثمانية وعشرون التي هي وزن الرطل المكي، فيكون في الرطل المكي رطل إلا ربعا عطاريا، لأن الرطل العطاري فيه عشر أوقيات عطارية كما هو معلوم، واثنا عشر التي هي وزن المكي من ستة عشر التي في العطارين هي ثلاثة أرباع العطاري. وقد علم أن المد النبوي فيه رطل وثلث مكي، فيكون فيه بالعطاري رطل واحد، ويكون وزن الصاع النبوي بالعطاري أربعة أرطال. لأن الصاع أربعة أمداد نبوية وذلك ظاهر، وبه يتحقق المد أو الصاع النبويين، وبذلك أيضا يسهل التوصل إلى الزكاة من الريال الشطبي وأبي المدافع والبساسيط، فإن وزنها بالرطل العطاري معلوم وقرّ على ما في الأوقية منه من الدراهم الشرعية. هـ. وكتب تحته سيدي عبد الرحمن المطاعي : لكن قوله فيكون وزن الدرهم الشرعي ربع وثمن الأوقية إلخ. سهو منه رحمه الله، والصواب أنه ثمن الأربع أو ثلاثة أرباع ثمن الأوقية المذكورة كما يعلم ذلك بتأمل كلامه أولاً وآخراً والله أعلم، وكتب بقصد البيان والاصلاح لا بقصد الاعتراض والانتقاص.

13 ــ **الأديب السيد محمد ابن القائد السيد الطيب بنهيمة**، كان متوليا خطة القضاء والحسبة بأسفي، وينوب عن والده في الحكم، ومع ذلك كان لا يترك التدريس، وكانت له محبة عظيمة في الأشراف وطلبة العلم، وأخذ عنه والدي طرقا من المختصر الخليلي، وقد وقع بينه وبين قنصل انجلترا نزاع في شأن باغية كانت تدخل دار القنصل المذكور فمنعها القاضي من ذلك فلم تمتثل فسجنها بعدما ضربها، ثم كتب بالقنصل إلى الملك فجاء الأمر برحيل القنصل إلى وطنه والقاضي إلى فاس، فناب عنه الفقيه السيد محمد بناصر الشقوري إلى أن قدم سيدي محمد بن عبد الواحد الفيلالي في 3 من ذي الحجة عام 1292 (30 دجنبر ــ 1 يناير 1875–1876)، وهو أول من تولى القضاء بأسفي من غير أهلها. وقد اشتغل كذلك بالتدريس.

(ومما وجد مقيدا بخطه عن برج السلوقية) :

«الحمد لله، برج السلوقية المعلوم عندنا بأسفي صانه الله الذي يشرف على روضة سيدي أبي زكرياء الماجري هو من المزارات بهذه المدينة، ولم يزل أهل الفضل يزورونه ويتبركون به، وقد كان شيخ شيوخنا أبو عبد الله سيدي مَحمد ابن علي الهشتوكي يلازم زيارته، ونقل عن الإمام أبي محمد سيدي عبد الله بن سيدي مُحمد بن علي البعقيلي المرابطي أنه كان يحدث الناس أن صلحاء أهل المغرب كلهم يتناوبون الرباط فيه، وأتاه يوما رجل يستشيره في زيارة الولي سيدي أبي يعزى يلنور واشتكى له بقلة ذات اليد مع ما عنده من العيال فدله على زيارة البرج المذكور وأخبره أن في ذلك اليوم رابط فيه فلان وفلان من الأولياء، وقال له زره كل يوم فإنك تصادف فيه الولي المذكور إن شاء الله، وكان هذا السيد من السادات الأخيار والعلماء الأبرار الموثق بهم نفعنا الله بهم بمنه وكرمه، آمين، انتهى ما وجد وقيدته في 26 من ذي الحجة الحرام عام 1293 (11–13 يناير 1877)».

وتوفي سيدي محمد بن الطيب بنهيمة في يوم الأحد فاتح ذي القعدة 1301 (24 غشت 1884).

الفقيه السيد الحاج محمد بن التهامي لعفو الأسفي، توفي في ليلة السبت 25 محرم فاتح 1323 (1 أبريل 1905).

14 ــ شيخنا العلامة المشارك الفهامة **سيدي أحمد الصويري التناني** أصلا الأسفي، كان الغالب عليه علم العربية يحسن تدريسها ويجيد تقريرها، وألف تآليف، منها شرحه على البردة وآخر على الأجرومية وآخر على الزقاقية لم يكمل في نحو 40 كراسا، وأجوبة وخطب نفيسة، وكان يتعاطى الفتيا والشهادة، وكان إماما بجامع الشيخ أبي محمد صالح إلى أن توفي في يوم الثلاثاء بعد الزوال بساعتين ونصف، 6 رمضان 1335 (26 يونيه 1917) ودفن بروضة رباط الشيخ.

15 ــ **السيد الحسن بن الحاج أحمد بن الحسن** الحفيد، كان يتعاطى الفتيا، توفي في ليلة الثلاثاء 20 ربيع الثاني 1335 (13 فبراير 1917) ودفن بصحن ضريح جده الشيخ أبي محمد صالح.

16 ــ **سيدي محمد بن عبد الرحمن الروداني**، أقام بأسفي بقصد الاستيطان ثلاث سنين وتزوج بها، وكان يتعاطى الفتوى والشهادة، وقد نزع من الشهادة قبل وفاته بعام ونحو سبعة أشهر، توفي في ليلة الثلاثاء 4 صفر 1336 (20 نونبر 1917) ودفن صبيحة يوم الثلاثاء بأسفل أشبار.

17 ــ **المرابط سيدي محمد الناصري**، توفي ليلة السبت فاتح جمادى الأولى 1340 (31 دجنبر 1921) ودفن بالزاوية الناصرية.

18 ــ شيخنا وشيخ والدنا **سيدي عبد الرحمن المطاعي**، ونسبه هو عبد الرحمن بن الحاج الحسن بن الحاج العياشي بن الحاج علال بن الحاج أحمد بن محمد بن بوجمعة، والحاج أحمد المذكور كان يتعاطى خطة الشهادة ويعظ بالمسجد الكبير، قد ولد في ربيع الثاني 1267 (2 فبراير ــ 4 مارس 1851)، وهو يروي عن السيد البشير الحكيم، وفي آخر جمادى الأولى عام 1286 (أوائل شتنبر 1869)، سافر لتحصيل العلم وأهل عليه شهر جمادى الثانية برباط سلا، وكان الفصل خريفا. وأخذ عن السيد كنون صاحب الاختصار ومولاي عبد المالك الضرير وسيدي مَحمد القادري وسيدي المدني بن جلون وسيدي المهدي بن الحاج وسيدي بوبكر بناني وسيدي الطيب بن كيران وسيدي المهدي الصقلي وسيدي أحمد بن سودة وسيدي الحاج محمد بن سودة ومولاي مَحمد المدغري والشريف سيدي ملوك، وسافر من فاس آخر قعدة الحرام عام 1293 (دجنبر 1876) وأهل عليه شهر محرم فاتح 1994 (16 يناير 1877) في سلا، وفي

يوم عاشوراء كان بأزمور، وفي اليوم الرابع عشر من محرم الحرام 1294 (28-30 يناير 1877) وصل لأسفي، وجميع ما تقدم أخذته عنه مشافهة، وقد أخذت عنه ظرفا من المختصر الخليلي والموطأ والألفية ونحو الثلثين من صحيح البخاري بالقسطلاني وتفسير الجلالين بأكمله، وتوفي في ليلة الاثنين 18 رجب عام 1347 (31 دجنبر 1928).

19 — **شيخنا سيدي محمد بن أحمد التريكي**، ولد كما وجد بخط يده، في شهر ربيع الأول عام 1275 (أكتوبر — نونبر 1858)، وهو يروي عن العلامة السيد البشير الحكيم والقاضي سيدي محمد بن عبد الواحد الفيلالي وعن الحاج محمد كَنون، وأخذت عنه نحو الربع الأول من التحفة، وتوفي يوم الأحد على الساعة التاسعة ونصف، 20 قعدة الحرام عام 1345 (22 ماي 1927).

وقد كتب الأديب السيد إدريس بن الهاشمي من مراكش رسالة إلى الفقيه سيدي محمد مولاي الحاج يعلمه فيها بأنه اشترى «قرطة» مصنوعة من عود البلوط لاعداد الكفتة، فأجابه هذا برسالة يمازحه فيها بسرور الجميع وإذاعة خبر القرطة في الأزقة والأسواق وأن الكل مشتاق لرؤيتها وأكل كفتها، ويرجوه في الأخير أن يزوده بمثلها، وحين وقف على هذه الرسالة سيدي محمد التريكي كتب بأسفلها ما نصه :

وبشرتنا أن قد ظفرتم بقرطة   لدق هبيرة لصنع كفيتة
تفوق بأصلها صنوفا كثيرة   فمن حسنها أزرت بآلة مَكنتي
تمتع بها تحيا سعيدا وسالما   ومتع بها يا صاح كل الأحبة

20 — والدي وشيخي **سيدي محمد بن الحاج إدريس الحسني الإدريسي المعروف بمولاي الحاج**، ولد عام 1277 (1860-1861) وأخذ عن العلامة السيد البشير الحكيم طرفا من البخاري ومن المختصر الخليلي ومن رسالة أبي زيد القيرواني، والألفية بتمامها والمنفرجة، وعن العلامة السيد عبد الرحمن المطاعي طرفا من صحيح البخاري ومن رسالة أبي زيد ومن المختصر ومن الهمزية والألفية بتمامها والأجرومية، وعن العلامة سيدي أحمد الصويري المنفرجة والأجرومية وطرفا من الهمزية ومن الشمائل ومن المرشد ومن التحفة، وعن الفقيه السيد بن التهامي لعفو طرفا من المرشد، وعن الفقيه سيدي محمد بن الطيب بنهيمة طرفا من المختصر

الخليلي، وعن الفقيه بن المعطي الرجراجي المقنع والسملالية في الحساب، وسافر إلى فاس عام 1299هـ بعد العيد النبوي بشهر أو شهرين (فبراير ـــ مارس 1882)، وهناك أخذ عن الحاج محمد بن المدني كنون طرفا من المختصر ومن البخاري، وعن سيدي محمد القادري طرفا من المختصر والهمزية والشفا والشمائل للترمذي والسلم وجل جمع الجوامع والتفسير وشرح الشيخ الطيب على المرشد وأم البراهين، وعن الحاج مَحمد بن عبد السلام كَنون جمع الجوامع وصحيح البخاري بتمامه في نحو شهر ونصف وطرفا من السلم، وعن سيدي المهدي الوزاني طرفا من المختصر والتحفة والألفية بالتوضيح وشرح بناني على السلم وكل الزقاقية والجمل ومنظومة الشيخ الطيب في البيان الطرفة الخزرجة، وعن سيدي جعفر الكتاني صحيح البخاري، وعن مولاي عبد المالك الضرير طرفا من المختصر، وعن الحاج صالح التدلاوي برسالة المارديني وجل الروضة والمنية وطرفا من التلخيص، وعن سيدي التهامي الوزاني طرفا من الألفية ومنظومة الشيخ الطيب في البيان إلخ، وعن السيد الطيب بن كيران طرفا من التلخيص والمختصر، وعن سيدي محمد بن عمر الوزاني جل التحفة، وعن الحاج أحمد بن سودة طرفا من البخاري، وعن ابن المقدم الشنكيطي طرفا من الرسالة، وعن السيد علال كركاع طرفا من توحيد الرسالة، وعن السيد التهامي كنون طرفا من الشفا، وغيرها، ورجع إلى أسفي في 4 ربيع الأول عام 1306 (7–9 نونبر 1888)، (وقد فقد البصر بسبب متفجرات لتكسير الأحجار)، وتوفي في ليلة الثلاثاء على الساعة 9، تاسع وعشري رمضان عام 1357، موافق 22 نونبر 1938.

21 ـــ **شيخنا سيدي أحمد بن الحسن المطاعي**، وهو يروي عن شقيقه سيدي عبد الرحمن وسيدي محمد القادري وسيدي المهدي الوزاني والحاج مُحمد كَنون والحاج مَحمد كَنون، وأخذت عنه الأجرومية بالأزهري وفرائض المختصر الخليلي وطرفا من الألفية، وتوفي قبل عصر يوم الاثنين 12 جمادي الأولى عام 1363 (6–8 ماي 1943) وقد ناهز التسعين.

22 ـــ **شيخنا السيد إدريس ابن الفقيه سيدي محمد بن الطيب بنهيمة**، ولد قرب طلوع شمس يوم الجمعة 25 شوال عام 1294 (2 نونبر 1877)، وهو يروي عن والدنا، وهو عمدته، وعن السيد عبد الرحمن المطاعي وأخيه سيدي

أحمد المطاعي والسيد أحمد الصويري والحاج مَحمد بن عبد السلام كنون وسيدي أحمد بن الخياط وسيدي المهدي الوزاني ومولاي أحمد بن المامون البلغيتي وسيدي الفاطمي الشرادي وسيدي أحمد بن الجيلالي وسيدي عبد السلام بناني، وتولى الإمامة بالزاوية الناصرية في 6 شعبان 1333 (18–20 يونيه 1915) وتولى الخطبة بمسجد سيدي التهامي الوزاني يوم الجمعة 2 حجة الحرام 1337 (29 غشت 1919) وكان يتعاطى الفتيا والشهادة، وأخذت عنه الأجرومية والجمل وطرفا من الألفية ولامية الأفعال والمسلم ومنظومة الشيخ الطيب في البيان والشمائل للترمذي بشرح جسوس والزقاقية بحاشية الوزاني والطرفة والسنوسية والخزرجية والمختصر الخليلي وصحيح مسلم والتحفة، وتوفي بعد زوال يوم السبت 13 صفر 1340 (15 أكتوبر 1921) بالدار البيضاء، وفي يوم الأحد 14 منه حمل لأسفي بالسيارة ودفن بالزاوية الناصرية.

(وقد كتب في 19 شوال عام 1331 (20–22 شتنبر 1913) إلى شيخه العلامة سيدي أحمد بن الخياط يستفتيه في مسألة كثر السؤال عنها في أسفي، وهي **مسألة إخراج الزكاة من السميد الرومي** هل يجزىء لغلبة اقتيات الناس له أم لا، وأنه قد أجاب بأنه يجزىء إن أخرج منه أربعة أمداد بريعها لأنه جعلها مسألة الدقيق التي عند الزرقاني، وأن ذلك سلمه شيخه سيدي محمد مولاي الحاج، بينما أجاب شيخه سيدي عبد الرحمن المطاعي بالاجراء بدون زيادة وقال شيخه سيدي أحمد الصويري أن هذه المسألة لا يصح أن تكون مسألة الدقيق لأن المراد بالدقيق ما لم يصف.

فأجابه الفقيه سيدي أحمد بن الخياط بأن صاحبه وأخاه العلامة المحقق القاضي أبي محمد سيدي عبد الله بن خضراء السلوي كان قد تذاكر معه في شأن إجزاء إخراج السميد في الفطرة «زمن ولايته القضاء بفاس مائلا إلى المنع أو جازما به أو مقيدا فيه، غاب ذلك عني والله أعلم» ويختتم بالقول بأن الزيادة للفقراء بالريع أرجح في نظر الشرع، ولم تكن للصحابة مناخل وإنما كانوا ينسفون الدقيق وينفخون عليه ليطير من النخالة ما لا يصلح معه الأكل.

كما أجابه شيخه العلامة المحقق مولاي أحمد بن المامون البلغيتي قائلا : «إعلم أن الحق ما ذكرتم، والنص في النازلة ما أبديتُم من كلام الزرقاني المسلّم»، فالمد من القمح إذا طحن يخرج منه أكثر من مد، ولو صفي من مخالته لاشك يبقى

زائدا على قدره قبل الطحن، فلابد من اعتبار الريع من غير حد، فلذا لم يحد الفقهاء قدر الريع لا بثلث ولا غيره، «وبالجملة فلابد أن يقال قمح هذا السميد كم ريعه، بمعنى أن الصاع منه كم يكون ريعه، فإذا قيل ثلث صاع وجب إخراج صاع وثلث من السميد، وعلى هذا القياس».

خامسا : تطورات في مجالات ثقافية واجتماعية :

I ـــ المدرسة الحرة وبوادر التعليم الحديث :

(وجه المندوب الفرنسي الذي كان يعمل بجنب الباشا إلى الفقيه مولاي عبد السلام استدعاء ليحضر بمكتبه في يوم 26 يناير 1938 وطلب منه أن يقدم له، في نطاق التعليمات الملكية تقريرا ملخصا عن مدرسته، وقد أغفل الفقيه في هذا التقرير الذي ننقل جزءا منه فيما يلي، أن يذكر مثلا الجانب التربوي الذي كان يتولاه بنفسه كما ذكر مثلا تقويم البلدان إذ كان ممنوعا عليه أن يدرس العلوم الحديثة).

يقول : «لدي من الإجازات أربع، إحداها لسيدي عبد العزيز بناني وثانيتها لسيدي أحمد القادري وثالثتها لسيدي محمد التريكي ورابعتها لمولاي أحمد بن المامون الفضيلي رحم الله الجميع، ومدرستي فتحتها في فاتح عام 1349، موافق (يونيه ؟) 1930، وهي الآن داخل أسفي بحومة الجامع الفوقي عدد 67، وفيها من الأماكن قبتان كبيرتان... وموضعان للاستراحة وبيتان صغيران، أحدهما مسجد والآخر مكتب لي، وصحن فسيح متسع عليه قبة مزخرفة يسع نحو المائة، وموضع للغسل وآخر للوضوء ومرحاض... وعندي الآن من التلاميذ اثنان وخمسون، ومقروءاتهم : القرآن الكريم والتفسير والحديث واصطلاح الحديث والفقه والفرائض وأصول الفقه وأصول الدين والتصوف والأخلاق والأدب والتاريخ والنحو والتصريف واللغة والبيان والمنطق والعروض والشعر والإنشاء والتوقيت والحساب وتقويم البلدان، ولي من المعينين على ما ذكر السيد محمد بن محمد السرغيني والسيد مَحمد بن أحمد بن عبد الخالق ومولاي التهامي بن علال الوزاني والسيد محمد بن مَحمد بن بوزيد».

(وبعد سنتين تقريبا من فتح المدرسة ألغى الألواح المعهودة في الكتاتيب القرآنية وعوضها بالكنانيش من الورق فأنكر ذلك عليه بعض الناس، بدعوى أن ذلك

يؤدي لامتهان القرآن بسبب عدم محافظة الصبيان، أو إلى تشويش أفكار العامة أو إلى قطع رزق صناع ألواح الخشب، وحرر الفقيه الحاج الحسن بن الطاهر وعزيز، في الرد على ذلك، رسالة سماها «فتح العليم في الرد على منكر حسن التعليم»، وكتب على هذه الرسالة، بالموافقة والتقريظ، بعض الفقهاء مثل الفقيه السيد محمد بن أحمد العبدي والفقيه السيد مَحمد بن محمد العلمي الفاسي والأستاذ السيد علال الفاسي الذي كتب ما يلي في 15 جمادى الأولى 1351 (15-17 شتنبر 1932) :

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله أما بعد فقد اطلع
كل منا على ما جرى به العمل لدى الفقهاء الأجلة منذ مدة من الحاجة إلى استعمال
غير الألواح في قراءة القرآن بالدفاتر والأوراق المكتوبة بعض
الأثمان والحفظ من الأستاذ. فلعله تحريرًا لما يصاحب الصواب
من الحقيقة التي لا يمكن فهمها أحد من أولي الألباب ولست
أشعر متى كان أخذ الألواح شيئًا مقدسًا لا يجوز العدول عنه إلى غيره
أو ما هي الميزة التي تمتاز بها الألواح عن ما سواها من الأوراق
والجلود والعظام وأوراق البردي فالكل مستعملا في العصور
السالفة والأزمنة الغابرة كما يعلمه كل مطلع على التاريخ فيستحيل
لعقل معاصر أن كل من يفكر ويتبصر في هذا الموضوع لا يتعود على تركها
لمن لا يقلد أحدًا مهما غير مؤمن بنعمة العقل التي أودعها فيه
ينكر حصول التطور في أساليب التربية والتعليم ونشأتها بحسب
الروح السارية في العصر إلا كل عقيم الفهم عديم الإدراك؟
وقد قال سيدنا علي كرم الله وجهه: علموا أولادكم ما لم تتعلموا فإنهم خلقوا
لجيل غير جيلكم، فماذا كان الجيل يتبدل ويتطور بين الأمس
واليوم، ويقتضي مصلحة تعليم الأولاد ما يلائم حاجيات الجيل
الذي خلقوا له فكيف لا يكون التطور واجبًا بعد مضي العصور
وتطاول الأزمنة؟
إن جمودنا على كل ما ألفيناه عليه آباءنا. ووقوفنا مع كل التقاليد
التي اعتدناها دون نظر في عواقبها أو أسبابها لمما يبعدنا
عن الأسباب الرئيسية التي أوصلتنا إلى هاته الدرجة
السفلى من التأخر والانحطاط وأوقعتنا في هاته الهوة
السحيقة التي لا سبيل لنا منها إلا باستخدام العقل والتبصر

مع روح التطور العصري، يجب على كل من يستطيع
الارشاد والتوجيه ان يبين للناس طريقهم وينبههم
الى مواقع الفلاح التي بها ينجو منها الخطر الكبير، ويكون
على بينة من أمره لا ينكر الفرد بالغرم ولا يستنكف من
الانتفاع بما استجد العصر بضرورته علما بقول الشاعر:
ان هذا القديم كان جديدا
وسيغدو هذا الجديد قديما
فعليه ان يكون من الذين ينظرون الى الاساليب فيعتبرون
انفعها ويستمعون القول فيتبعون احسنه، ومن
احسن قولا ممن دعا الى الله وعمل صالحا وقال انني
من المسلمين؟ ٣ جمادى ١٣٥١ كتبه محمد بن
الحبيب بن اسماعيل محمد بن الكبير

II ـ طائفتا حمادشة وعيساوة واقلاعهما عن البدع والمفاسد :

في 8 ربيع الأول عام 1351 (11–13 يوليوز 1932) كتب الفقيه مولاي عبد السلام مولاي الحاج مع غيره إلى باشا أسفي طالبين منع اجتماع الناس رجالا ونساء على أنواع من المعاصي التي ينسبونها بزعمهم الفاسد إلى سيدي علي بن حمدوش وسيدي محمد بن عيسى.

وفي 22 من ذي الحجة الحرام متم عام 1351 (17–18 أبريل 1933) أجاب الفقيه سيدي محمد مولاي الحاج من سألوه عن البدع التي ترتكبها الجماعتان من ضرب رؤوسهم بأنواع الآلات إلى أن تكسى دما ويغشى على بعضهم أو يموت وغير ذلك لدى «حمادشة» أو أكل اللحوم الملطخة بالدم مذكاة وغير مذكاة وأكل العقارب بسمومها وغير ذلك لدى «عيساوة» فافتى بحرمته ووجوب منعه.

وقد كتب أسفل هذه الفتوى عدد من الفقهاء بالموافقة عليها مثل قاضي أسفي السيد محمد العبادي وسيدي أحمد المطاعي والشيخ الحافظ أبي شعيب الدكالي والسيد أحمد بن إبراهيم والسيد عبد السلام الوزاني وغيرهم، وقال الفقيه السيد إدريس بن عمر الدخيسي الفاسي في ذلك أبياتا منها :

وإياكم والمحدثات وبادروا	إلى توبة تنجوا بها يوم تقدموا
فها علماء الدين تعلن بالهدى	تنادي ألا فعوا وإيانا فالزموا
ولاسيما والشيخ من أسفي غدا	يحذر أهل الزيغ مما به عموا
شريف فقيه عالم ذو مهابة	تقي نقي عامل بما يعلم
فأعني بهذا شيبة الحمد سيدي	محمدا الضرير بالفضل يوسم
فأكرم به من جهبذ فلقد سطا	على كل من للبغي والزيغ سلم

(وفيما يلي نص الرسم العدلي الذي يسجل رجوع «حمادشة» عن البدع المذكورة) :

«الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم، وبعد فلما من الله تبارك وتعالى على جل فقراء الطائفة الحمدوشية بمدينة أسفي صانه الله وحرسه بالشعور والاستبصار، ونظروا فيما هم عليه في زاويتهم من الجمع على المنكرات ومخالفة السنة وأتباع البدع المحدثات اتفقوا على أن جعلوا جمعا خاصا في ليلة الخميس التاسع عشر قعدة الحرام عام تاريخه (16 مارس 1933) ودعوا

إليه جمعا وافرا من علماء البلد وأعيانها، ومن بينهم نائب سيادة الفقيه القاضي الفقيه الأجل السيد عبد السلام بن عبد المالك الوزاني، وخليفة سيادة الباشا الطالب السيد محمد بن أحمد الكراوي، والفقيه المحتسب الأجل السيد عبد الله ابن محمد بن الطيب بنهيمة، وأحضروا لهم موائد الطعام والإكرام، وبعد الفراغ من ذلك عرضوا عليهم سؤالا مضمنه ما كانوا مشتغلين به وما وفقهم الله وهداهم إليه لسلوك سبيله وتبديل ذلك بجعل إمام في الزاوية يصلي بهم الصلوات الخمس في أوقاتها ويذكرهم ويعلمهم أمر دينهم، وسألوا من العلماء الحاضرين أن يجيبوهم على ذلك، وأجابوهم بما هو بملتصقه الذي مضمنه أن ما فعلوه هو عين الصواب وهو الحق الذي لاشك فيه ولا ارتياب وحضوهم على اتباعه والوقوف عنده حسبما بملتصقه، فتلقوا ذلك بالقبول، وحضر منهم المذكورون بطرته وأشهدوا أنهم رجعوا عما كانوا عليه وتابوا لله تعالى من ذلك ملتزمين عدم الرجوع لما كانوا عليه وموجبين على أنفسهم عمارة زاويتهم بالذكر وإقامة الصلاة في أوقاتها وغير ذلك مما يحمد شرعا وتشكر عاقبته دنيا وأخرى، فمن حضر كذلك وتلقاه منهم بدأ وتماما قيده شاهدا به عليهم باشهادهم به والتزامهم بجميعه، وهم بأتمه وعرفهم، وفي حادي وعشري قعدة عام واحد وخمسين وثلاثمائة وألف (18 مارس 1933) عبد ربه سبحانه محمد بن الطيب الوازاني وفقه الله وعبد ربه علال بن الحاج محمد الركوش لطف الله به، الحمد لله، أعلم بثبوته محمد بن محمد بن قدور العبادي لطف الله به، نسخت بالكناش العدلي 11، صحيفة 13، عدد 85.

1) المقدم الطيب بن الرئيس لحسن اخلالة، 2) السيد محمد بن العربي بن صالح، 3) السيد الحبيب بن محمد البخاري، 4) صالح بن مبارك المستخدم بالمرسى، 5) السيد عبد القادر بن محمد وجان، 6) السيد بدر الدين بن الحاج الحسين الأسفي، 7) عمر بن علال اجعاطة التمري الأسفي، 8) عبد القادر بن الحاج محمد الجزيري الأسفي، 9) السيد حم ابن القايد سعيد، 10) عبد السلام ابن الحاج حسن الصويري، 11) الشريف سيدي محمد بن عبد الكريم الوازاني، 12) المعلم مَحمد بن العباس الجدالي، عرف بسلطاني، 13) الرئيس بلال بن سعيد الأسفي، 14) السيد علال بن الحاج أحمد عراض، 15) الرئيس حجوب ابن الحاج الطاهر احبابو، 16) الرئيس عبد الله بن مبارك حنيف، 17) السيد محمد بن مَحمد الجليدي، 18) الطيب بن محمد الشيظمي، 19) المعلم محمد بن

محمد الصويري، 20) الشريف مولاي عبد السلام بن مولاي الطاهر، 21) الطالب مولاي مَحمد بن محمد الفاسي، 22) الحاج حمان بن محمد الفلوصي، 23) السيد محمد بن عمر الجرموني الأسفي، 24) الحاج محمد بن الرئيس لحسن، 25) المعلم عبد السلام بن الحاج أحمد بن حيدة، 26) الأمين السيد عبد القادر بن الحاج صالح، 27) المعلم أحمد بن مبارك غاييي، 28) الشريف مولاي أحمد بن مولاي الحاج، 29) السيد محمد بن أحمد بن هدي الحمري، 30) الرئيس سلام بن جليل، 31) السيد أحمد ابن المعلم محمد بيجو، 32) المعلم سالم الفران، 33) المعلم إدريس بن عبد القادر الفاسي، 34) المعلم أحمد بن بريك الخياط، 35) المعلم علال بن محمد البخاري الحداد، 36) السيد التهامي بن أحمد جغادة، 37) السيد محمد ابن المعلم بوجمعة ببياضة، 38) الحاج عبد القادر بن بوزيد احليليفة، 39) المغلم عمر بن أحمد بن الجيلالي المراكشي.

(وهذا نص الرسم العدلي الذي يسجل رجوع «عيساوة» عن بدعهم) :

«الحمد لله وحده، وبعد فلما من الله تبارك وتعالى على جل فقراء الولي الكامل الشيخ سيدي محمد بن عيسى أبقى الله بركته بالشعور والاستبصار ونظروا فيما هم عليه في زاويتهم بمدينة أسفي صانه الله وحرسه من الجمع على المنكرات ومخالفة السنة واتباع المحدثات، حضر المذكورون بطرته لدى شهيديه وأشهدوا شهادة طوع ورضى منهم بأنهم تابوا لله تعالى من ذلك ورجعوا عما كانوا مشتغلين به سالكين سبيل مرضاته يعمرون زاويتهم بالذكر وقراءة القرآن وإقام الصلوات في أوقاتها وغير ذلك من الأمور التي رغب الشارع فيها وحض عليها والتزموا أن لا يرجعوا لتلك الأفعال القبيحة والأمور البشيعة، فمن سمع منهم ذلك بدءا وتماما قيده شاهدا به عليهم باشهادهم به وإلزامهم بجميعه وهم بأتمه وعرفهم، وفي خامس وعشري قعدة الحرام عام واحد وخمسين وثلاثمائة وألف (22 مارس 1933) عبد ربه سبحانه محمد بن الطيب الوازاني وفقه الله وعبد ربه علال بن الحاج محمد الركوش لطف الله به، الحمد لله أعلم بثبوته محمد بن محمد بن قدور العبادي لطف الله به، نسخت بالكناش 11 صحيفة 13 عدد 86.

1) المقدم السيد هشام بن التهامي بن هشام، 2) السيد الحاج مَحمد بن الحاج عبد الرحمن الشقوري، 3) السيد سعيد بن عبد العزيز الزموري، 4) العربي بن محمد الحريشي الأسفي، 5) الطالب السيد محمد بن علي الصويري، 6) الحاج

حمو بن الحاج محمد الخواجة، 7) أحمد بن سالم البخاري، 18) الحاج مَحمد بن الحاج الجيلالي الزموري، 9) السيد محمد بن الحبيب الدكالي، 10) المعلم بلال ابن المحجوب الصويري، 11) المعلم الجيلالي معتق مولاي الحاج، 12) السيد علال بن محمد ابن أمينة، 13) السيد محمد بن أحمد الزمراني، 14) السيد أحمد ابن سعيد لمعاشي، 15) السيد عبد الرحمن بن محمد قنديل، 16) السيد محمد ابن عبد القادر الزنايدي، 17) ولده (كذا) أحمد بن عبد الرحمن، 18) مولاي إسماعيل بن أحمد الدادسي، 19) السيد محمد بن عبد القادر الزنايدي، 20) المعلم عبد السلام بن الحاج محمد بن بوعزى، 21) المعلم عباس بن محمد لقليعي، 22) السيد محمد بن المحجوب، 23) المعلم محمد بن أحمد لفروكَي، 24) المعلم محمد بن عبد القادر ابن سيدي بريك، 25) المعلم محمد بن عبد الله الدمني، 26) المعلم أحمد بن محمد المراكشي الخياط، 27) السيد محمد بن سيدي بناصر الحمري، 28) السيد مَحمد بن بابو خيي الدوييك، 29) السيد عبد الرحمن بن أحمد ابن الغالي، 30) أحمد بن محمد الدريوش، 31) المعلم مَحمد بن سعيد الجباص، 32) إدريس ابن حمان ميلودة، 33) عبد الرحمن بن الحاج عبد الواحد الشقوري، 34) المعلم محمد بن محمد ابن مخلوف، 35) المعلم بنعيسى بن الحاج محمد بن بوعزى، 36) المعلم محمد ابن الحاج عبد الواحد الشقوري».

III ـــ تحديد «شوار» العروس ومنع التبذير في الولائم :

(في أوائل الأربعينات أثناء الحرب العالمية الثانية طالب بعض علماء أسفي، ومنهم صاحب هذه التقاييد بتحديد شوار العروس ومنع التبذير في الولائم وبعض العوائد غير الصالحة، وقد تم تدوين ذلك كما يلي) :

الحمد لله وحده وصلى الله على من لا نبي بعده، وبعد فامتثالا للأمر المولوي الشريف أسماه الله وأعلا أمره الوارد بالقرار الوزيري من الصدارة العليا أعزها الله المؤرخ في 17 رجب عامه على سعادة مجادة باشا أسفي حفظه الله، أمر سدده الله بجمع أعيان البلد ووجهائها بمحكمته فاجتمع من سياتي الإشارة إليه تحت رئاسته بمحضر قاضي البلد الفقيه العلامة الدراكة الفهامة أبي عبد الله سيدي محمد العبادي الفاسي ومحتسبها الفقيه الأجل الأرضى الأمثل السيد عبد الله بنهيمة، وبعدما سرد القرار المشار إليه على الحاضرين سر جميعهم به وأجابوا بالإذعان لجميع فصوله، وحينئذ أشير عليهم بتأليف جماعة منهم لتكون المفاوضة في المستقبل

معهم فألفت من خمسة عشر شخصا منهم، وهم الآتية أسماؤهم، ثم وضعت المسألة بين أيديهم جميعا للمذاكرة في شأنها وتقرير ما يجري به العمل في المستقبل فيها، فاتفق الرأي العام على تحديد شوار العروس بلحاف كبير ولحيفتين صغيرتين ووسادة كبيرة وأربع وسائد صغار وزربية أو ما أشبهها وحائك وبطانية وصندوق لجمع الملبوس وأربع كسى تامة وقفطان من الملف وآخر من ثوب خفيف للصيف وطاس بيده وحسكة وطاسة للحمام ومائدة وآنيتان للشرب، كما اتفق أيضا على منع توجيه الشوار المذكور لمنزل الزوج نهارا ومنع اجتماع الكثير من الناس على ذهابه حتى ليلا، وعلى منع الكسوة التي يهديها أب الزوجة للزوج، وعلى منع صنع شيء من الطعام المسمى في العرف بالطعيم، وعلى منع ما يسمى منه أيضا بإسلان ومنع ما يوجهه أهل العروس في ذلك اليوم من الأطعمة وعلى الاقتصار على الأتاي والحلويات للنساء المجتمعات على العروس عشية ليلة الزفاف وفي اليوم الذي يليها، وعلى الاقتصار أيضا على الكسكس ليلة الزفاف، وعلى منع ما تدفعه النساء للمغنيات المسمى بالغرامة، وعلى منع اجتماع النساء تماما فيما يسمى عرفا بالمكَفول... واجتماعهن أيضا لأجل أول حلق يحلقه الصبي ولأجل أول مشية تذهبها العروس لدار والدها بعد الزفاف وفي أول عيد يعقب الزفاف، وعلى منع تبادل الهدايا في المواسم والأعياد الواقعة ما بين عقد النكاح ووقت الزفاف، وعلى الاقتصار في سابع الولادة والختان على الاجتماع الخفيف وخصوص الكسكس والمرق وعلى إسقاط الأطعمة تماما عند عقد النكاح وعلى إسقاطها مع الأتاي أيضا في المآتم والاقتصار يوم الوفاة على الخبز والتمر والسمن وعلى التصدق بالطعام عن الميت يوم سابع الوفاة لمن شاء على خصوص الضعفاء.

ثم اتفقت كلمتهم على منع النساء من الوقوف في الأماكن المشتهرة كضريحي سيدي بو الذهب وسيدي عبد الرحمن بن إبراهيم...

أسماء الجماعة المنتخبة للمفاوضة : الفقيه العدل نائب القاضي الحاج الحسن واعزيز والفقيه السيد محمد بن الطيب الوازاني والطالب السيد مَحمد بن عمر الحفيد والشريف سيدي عبد الرحمن الناظر الحسني والتاجر السيد الحاج مُحمد ابن عبد الخالق والطالب العدل السيد مَحمد القرمودي والسيد الحاج عبد السلام ابن حسن الحفيد والتاجر السيد الطيب بن محمد الشقوري والتاجر السيد الحاج مَحمد بن الجيلالي والسيد الحاج حمو لخواجة والتاجر السيد محمد القنفود والتاجر

السيد أحمد السعدوني والتاجر السيد محمد بن الحاج عبد السلام المسلوخ والتاجر السيد البشير الغماز والمعلم مَحمد لخزامي.

أسماء البعض من بقية الحاضرين : خليفة الباشا الشريف سيدي علال الوازاني وشقيقه الشريف سيدي محمد العربي والشريف مولاي مَحمد البوعناني وناظر الأحباس الحاج عبد السلام بنونة والفقيه العدل السيد الحاج الهاشمي الريكوش والطالب العدل السيد سعيد القرمودي والطالب العدل السيد أحمد الزيدي والطالب العدل السيد العربي الهداجي والطالب العدل السيد أحمد الوازاني والطالب العدل السيد عبد الرحمن بن حمو والطالب العدل السيد عبد السلام المستاري والعدل السيد عبد السلام بن عبد الخالق بنهيمة والأمين السيد محمد أبريشة والتاجر السيد عبد الله الكَراوي وأمين الأملاك المخزنية السيد أحمد بن المختار والتاجر السيد أحمد بن الطاهر واعزيز والتاجر السيد محمد بن أتقية والتاجر السيد أحمد مرحابو والشريف سيدي محمد بن مولاي الطاهر السرغيني والتاجر السيد محمد لعبادي والتاجر السيد محمد بن عبد الرحمن بن الفقيه بنهيمة والتاجر السيد عبد السلام لغزاوي والتاجر السيد عبد الرحمن بن الهواري.

(وقد تلي القرار الوزيري على الناس في المسجد الكبير).

IV ــ أشعار في أسفي :

للعلامة أبي حفص سيدي عمر الفاسي رحمه الله :

للّــه دركــم بنــي أسفــي ... فنـزيلـكم يشفـى مـن الأسـف
حـــان الـرحيـــل بعـدمــــا ... علقت نفسي بوصلكم فيا أسفي
أخـلاقـكـم كالـعـطـر فـي نـفـس ... ووجـوهـكـم كالـبـدر فـي شـرف

وللأديب كاتب مجلس الاستيناف بدار المخزن السعيدة السيد الحاج عبد الله القباج، في ذي الحجة متم عام 1339 (غشت 1921) :

ما كنت أحسب قبل رؤية أسفي ... أن الشموس بها تلوح وتختفي
بلد على البحر المحيط كغـادة ... أهـدت جواهرهـا لـه بتلطــف
فـتـزيـنـت وتـمـولـت مـن دره ... وتزخـرفت بحلاه أي تزخــرف
فكان من نزلوا بها قد صوروا ... مــن أنجم سما بها لم تخسف
فهواؤها يشفـي العليـل وماؤهـا ... عـذب نـمـير سائـغ كالقـرقـف

وترابهـــا كالتبـــــر إلا أنــــه ... كالزهر يعبق في الرياض المترف

وضريح صالحها غدا حرما لمن ... يـأوي إلـيـه وكـعـبـة للـخـائـف

وبـهـا المسـاجـد والمعـابـد جـمـة ... لـم تخـل مـن بـاك ومـن متلهـف

ومـحــرر ومـقـــرر ومـعـبــــر ... ومـحـبــر ومـؤلــف ومـصـنــف

وبها من الفضلاء ، أفضل معشر ... ومن الرجال الغر أكبر مسعف

لا عيب فيهم غير أن وجوههم ... تنفي الهموم عن الحزين المدنف

لا يعرفون سوى السخاء كأنهم ... أمنوا من الفقر الشنيع المتلف

وبها الذين سألتُ عنهم سابقا ... من كل ذي ظرف ولطف مطرف

وإذا سألت فإنني قد كنت لم ... أعرف وذلك شأن من لم يعرف

فـعـلـيـهـم مـنـي السلام مؤبـدا ... ما حن مشتاقا لوصل الأهيف

وعلى بلادهم التي قد أعطيت ... فخرا عظيما في خلافة يوسف

واللّـه يسعدهـم ويسعدهـــا بهم ... واللّه يحفظهم بحفـظ المصحــف

دراسات وعروض ببليوغرافية

المصادر العربية لتاريخ المغرب

المحاضرة الثالثة والعشرون

المصادر التاريخية المدونة في العصر العلوي الخامس

(1349-1376 = 1930-1956)

المرحلة الثانية ــ القسم الثاني (تابع)

محمد المنوني

كلية الآداب ــ الرباط

الوثائق :

والقصد إلى الوثائق التي ظهرت بكل من المغرب السلطاني والخليفي بين أعوام 1930—1956، وفي الأغلب سيكون اهتمامنا بالمستندات التي صدرت عن القصر الملكي أو الهيآت السياسية وما إليها، علما بأن هذا النمط لايزال كثير منه غميسا، ولهذا سنستبعد الوثائق المدونة بالمجموعات الرسمية بكل من المنطقتين : الجنوبية والشمالية، نظراً إلى أن هذه معروفة عن طريق نشرها بالجريدة الرسمية أو الصحافة.

وبخصوص الوثائق الأخرى التي هي موضوعنا، سنرى أنها تتناول تنظيم التعليم الأصيل والتعليم الحر، وتعليم البنات والعمل السياسي، وسنعرضها في مرحلتين : الوثائق المفردة، ثم المجموعات الوثائقية.

I ــ الوثائق المفردة :

أولا : وثائق التعليم :

أ ــ التعليم الأصيل :

1945 ــ ظهير تنظيم التعليم بكلية القرويين، ويحمل تاريخ 26 حجة 1348/

25 ماي 1930، وهو مذيل بلائحة بأسماء العلماء المرشحين للتدريس، وعددهم 32 أستاذا.

1946 ــ ظهير بتأسيس المجلس الأعلى للقرويين بالرباط، بتاريخ 10 قعدة 1349/ 30 ماي 1931.

1947 ــ ظهير يؤسس قانونا لسير التعليم بالكلية، ويشتمل على أحد عشر فصلا، بتاريخ 10 حجة 1351/ 31 مارس 1933.

1948 ــ ظهير في موضوع التأديب لموظفي الكلية في ثمانية فصول، بتاريخ 15 محرم 1352/ 10 ماي 1933.

وبالإضافة إلى الجريدة الرسمية، وردت نصوص الظهائر الأربعة عند ابن زيدان في «الدرر الفاخرة» ص 149–162.

1949 ــ ثم كان تنظيم الدراسة بكلية ابن يوسف بمراكش بظهير يحمل تاريخ 8 شوال 1357/ 1 ديسمبر 1938.

1950 ــ وفي سنة 1362/ 1943 نظم التدريس الابتدائي في الجامع الكبير بمكناس، بظهير صادر في آخريات السنة نفسها.

1951 ــ وثائق البعثات الطلابية من المعهد الحر بتطوان إلى مصر واسبانيا وسواهما.

المصدر : ضمن تراث ذ. عبد الخالق الطريس.

1952 ــ وثائق البعثات الطلابية من معهد مولاي المهدي بتطوان إلى مصر.

المصدر : ضمن خزانة ش محمد المكي الناصري.

ب ــ التعليم الحــر :

1953 ــ تسلسلت الوثائق الخاصة بالتعليم الحر كالآتي : ظهير 14 أكتوبر 1919، وهو يقرر أن فتح مدرسة حرة لا يرخص فيه إلا بإذن من المخزن حسب تعبير الوثيقة.

1954 ــ ظهير فاتح أبريل 1935، الذي ينظم التعليم الحر للعلوم الإسلامية، ويسند الإشراف عليه لمندوبية المعارف الإسلامية.

غير أن الفترة الذهنية للتعليم الحر كانت خلال الأربعينيات، فتبنى الملك المرحوم محمد الخامس تنظيمه، وأشرف على وضع ميثاقه، ثم أسس اللجنة الملكية للتعليم.

1955 ــ وكانت مهمتها وضع برنامج رسمي للتعليم الحر، استنادا إلى مبادىء وتوجيهات ميثاق التعليم، مما رسّم لهذا القطاع برنامجا موحداً، وشهادة ابتدائية معربة.

1956 ــ وعن هذه التمهيدات، انبثقت وثيقة مندوبية المعارف الإسلامية بعنوان : «برنامج التعليم الابتدائي الأصلي»، في كراسة منشورة في المطبعة المحمدية بالرباط سنة 1947، وقد ابتدأ العمل بهذا البرنامج ــ على امتداد المدارس الحرة ــ في السنة الدراسية 1947–1948.

ج ــ تعليم البنات :

ننتقل الآن إلى مدارس البنات، فنشير ــ أولا ــ إلى واحدة من وثائق الاستشارات التي قام بها الملك محمد الخامس في هذا الصدد.

1957 ــ والقصد إلى تقرير عن برامج وسير التعليم النسوي، وقد قدمه للقصر الملكي رئيس جمعية قدماء تلاميذ المدرسة اليوسفية بالرباط : ذ. المرحوم المهدي ابن بركة، بتاريخ 29 صفر 1362/ 6 مارس 1943، ويوجد نص التقرير في كتاب «من أعلام الفكر المعاصر» 1/ 70–74.

1958 ــ وإلى هذا يبادر الشيخ محمد بن العربي العلوي إلى إلقاء محاضرة عن طريق الإذاعة في الدعوة إلى هذا التعليم، والتأكيد على ضرورته، وذلك بتاريخ 3 شوال 1362/ 3 أكتوبر 1943، ثم نشرت المحاضرة في جريدة «السعادة» على امتداد ثلاثة أعداد، ابتداء من عدد 12 أكتوبر 1943.

1959 ــ وقريبا من هذا التاريخ، كان صدور الظهير الذي يرسِّم تعليم البنات، ويحمل تاريخ 13 قعدة 1362/ 17 نوفمبر 1943.

ثانيا : وثائق ضد السياسة البربرية :

وكان مثارها صدور الظهير المؤرخ في 17 حجة 1348/ 16 ماي 1930، وقد انتزعته الإقامة العامة انتزاعاً من القصر الملكي، قصدا لمنع الامازيغيين من التقاضي أمام المحاكم الإسلامية، ومن دراسة اللغة العربية... مما أفضى إلى مضايقة

المعلمين للقرآن الكريم والشعائر الإسلامية، وطرد أعداد منهم، فضلا عن تغيير التشريع الإسلامي.

وقد أثارت هذه السياسة استنكاراً صارخا شمل مدن المغرب وقراه وأريافه، ثم امتد ذلك إلى البلاد الإسلامية وخصوصا عند الرأي العام بمصر، وهذه نماذج من الوثائق التي تترجم هذا الاستياء العام.

1960 ــ انطلاقا من خطبة موضوعية للطالب ــ آنذاك ــ عبد السلام بن إبراهيم الوزاني، ألقاها يوم 1930/7/18، بجامع القرويين تحت الثريا الكبرى.

وقد ورد نصها في الجريدة السرية التي تحمل اسم «السيف القاطع» ونقلها عنه ذ. عمراني محمد، فأثبت نصها في رسالته عن جامع القرويين د.د.ع : مرقونة، ص 399-402.

1961 ــ وإلى مبادرات اللطيف والخطب والمظاهرات، ظهرت حركة العرائض الاحتجاجية، انطلاقا من مذكرة الأستاذ عبد اللطيف الصبيحي إلى حاكم الناحية بمراكش حيث كان منفيا بها، وتحمل تاريخ 12 يوليو 1930.

المصدر : «الحركة الوطنية والظهير البربري» للأستاذ الحسن بوعياد، م.س.ق 1639 : ص 192-194.

1962 ــ عريضة فاس إلى جلالة الملك محمد الخامس بتاريخ 28 ربيع الأول 1930/1349. وهي مذيلة بثلاثة عشر مطلبا.

المصدر : «فرنسا وسياستها البربرية» م.س.ق 1641 : ص 83-87.

المصدر : «مذكرات حياة وجهاد» م.س.ق 1637 : 3/ ص 121-127.

1963 ــ عريضة الرباط إلى الصدر الأعظم، بتاريخ 28 ربيع الأول 1349/ 1930، مذيلة بثمانية مطالب.

المصدر : «مذكرات حياة وجهاد» 3/ ص 132-133 و141.

1964 ــ عريضة سلا إلى الصدر الأعظم بتاريخ 3 ربيع الثاني 1349/ 28 غشت 1930.

المصدر السابق : 3/ ص 128-132.

1965 ــ وبمناسبة الذكرى الأولى للظهير البربري، بدأ توزيع المناشير يومي

6 و7 شتنبر 1931، وجاء كوسيلة جديدة للتنديد بالسياسة البربرية، وتوسيع الاعلام بخطورة النكبة، وبين هذه المناشير واحد ترجمته الإدارة إلى الفرنسية، وهو الذي أعيد ــ بالترجمة ــ من جديد إلى أصله العربي، حيث ورد نصه في «مذكرات حياة وجهاد» 3/145-147.

1966 ــ وإلى الغليان النضالي داخل المغرب، تجاوب معه في أزمته مجموعات إسلامية واسعة : «ملوكا وشعوبا» ومن نماذج ذلك النداء الذي تبنته «جمعية الشبان المسلمين» بالقاهرة، ونشرته في كراسة بعنوان «نداء إلى ملوك الإسلام وشعوبه جميعا»، مذيلا بـ 89 توقيعا للعلماء والأساتذة والأعيان... يناشدون رجال المراكز العلمية الإسلامية : جامعات وكليات وجمعيات على امتداد المشرق العربي وآسيا، ويرجونهم أن يتحركوا لانقاذ أمم الأمازيغيين من محنتهم.

والكراسة منشورة في المطبعة السلفية بمصر سنة 1349هـ.

1967 ــ «عاصفة بالمغرب» كتيب يعرف الرأي العام الفرنسي بحقيقة السياسة البربرية بالمغرب، وقد صدر بالفرنسية في باريس بعنوان «عاصفة في مراكش» 74 ص، ويحمل امضاءاً مستعاراً بلقب «مسلم بربري»، ثم عربته ونشرته ــ بالقاهرة ــ اللجنة الشرقية للدفاع عن المغرب.

وهنا نودع موضوع السياسة البربرية بالمغرب، بعدما قدمنا ربائد نموذجية، على أن نحيل ــ للتوسع في الموضوع ــ على كتاب «الحركة الوطنية والظهير البربري» م.س ق 1639.

ثالثا : عرائض تندد بسياسة مراقبة الأحباس الإسلامية :

1968 ــ عريضة الرباط إلى جلالة الملك، بتاريخ 29 شوال 1352/ 1934.

1969 ــ عريضة الدارالبيضاء إلى جلالة الملك، بتاريخ 27 قعدة 1352/ 18 مارس 1934.

1970 ــ عريضة فاس إلى جلالة الملك بواسطة الخليفة السلطاني بها، حيث قدمها له الوفد الفاسي يوم السبت 22 ذي الحجة 1934/1352.

العرائض الثلاث منشورة في جريدة «الحياة» التطوانية.

وفي كتاب «الأحباس الإسلامية في المملكة المغربية» م.س.ق، ص 63-73.

وفي مذكرات «حياة وجهاد» م.س.ق، 3/ 453-466.

رابعا : المطالب الوطنية :

1971 ــ دفتر مطالب الشعب المغربي 1934.

رأت كتلة العمل الوطني أن الحاجة ماسة لوضع لائحة تستوعب المطالب الوطنية الظرفية، حتى يتسلح العمل الوطني ببرنامج إصلاحي مفصل يُقَدَّمُ للمسؤولين، كما يكون مرجعا للشعب في نهضته.

وبهذا وضعت الكتلة كراسة «مطالب الشعب المغربي» بمساهمة عشرة من أعضاءها، وهم المثبتة أسماؤهم عند بداية الكراسة حسب الترتيب الأبجدي :

عبد العزيز ابن إدريس.
محمد الديوري.
محمد بن الحسن الوزاني.
محمد اليزيدي.
محمد المكي الناصري.
عمر ابن عبد الجليل.
محمد علال الفاسي.
أبو بكر القادري.
محمد غـــازي.
أحمد الشرقاوي.

وقد نشرت هذه الوثيقة في كتيب من حجم صغير يشتمل على 79 ص، مطبعة الإخوان المسلمين بالقاهرة : 1353/ 1934.

وفي عام 1399/ 1979 نشرت ــ مرة ثانية ــ بالأوفسيت، في المطبعة الملكية بالرباط.

وفي سنة 1985 أعيد نشرها ضمن ملاحق «مذكرات، حياة وجهاد» 4/ 363-444.

وقد وازى الطبعات العربية للوثيقة، نشرها في طبعة فرنسية بباريس 1934.

وقد قدمت مطالب الشعب المغربي إلى القصر الملكي والإقامة العامة بالرباط، وإلى وزارة الخارجية بباريس، وكان تقديمها بالرباط وباريس في وقت واحد : الساعة الرابعة عشية السبت 23 شعبان 1353/ فاتح ديسمبر 1934.

أما أصول هذه المطالب، فقد استخلصتها الكتلة من مجموعة العرائض والشكايات والمطالب الجزئية التي رفعها الشعب ــ في أوقات مختلفة ــ لجلالة الملك والحكومة.

وعن صياغة المطالب، فإنها تبتدي بافتتاحية تعرف بمهمة الحماية، وبعد مقدمة موضوعية تتخلص المذكرة إلى تقديم مطالب في عروض مسهبة موزعة بين 15 بنداً كالتالي :

ــ الإصلاحات السياسية.
ــ الحريات الشخصية والعامة.
ــ الجنسية المغربية والحالة المدنية.
ــ الإصلاحات العدلية.
ــ الإصلاحات الاجتماعية.
ــ الأحباس الإسلامية.
ــ الصحة العامة والإسعاف الاجتماعي.
ــ العمــــل.
ــ الإصلاحات الاقتصادية والمالية.
ــ الاستعمار والفلاحة المغربية.
ــ النظام العقاري.
ــ الضرائب والترتيب.
ــ إصلاحات متفرقة.
ــ العربية لغة المغرب الرسمية.
ــ العلم المغربي.

وعن أصداء هذه المطالب، يقول ذ. علال الفاسي في «الحركات الاستقلالية» ص 169 : «ولقد كان لإعلان مطالب الشعب المغربي صدى عظيم في الأوساط الفرنسية والمغربية».

ويقول ذ. محمد بن الحسن الوزاني في «مذكرات حياة وجهاد» 97/4 : «إن ظهور المطالب الوطنية كان حدثا مهما، وفتحا جديداً في عالم السياسة الوطنية المغربية».

وفي تعبير ذ. التهامي الوزاني : «وقد طفقت طبقات الأمة بعد إعلان المطالب تؤيدها وتتبع تطوراتها، وانتقل محور العمل الوطني بالمغرب وتغير، وأصبحت «مطالب الشعب المغربي، هي أساس العمل الوطني».

«تاريخ المغرب» 246/3.

1972 ـــ وقد كان الأستاذ التهامي الوزاني ومعه تسعة من قادة الكتلة الوطنية بشمال المغرب، قاموا بتأييد هذه المطالب في عريضتين : قدموا الأولى لجلالة الملك محمد الخامس، والثانية إلى وزير الخارجية الفرنسي، حسب المصدر الأخير : 246-244/3، مع مجموعة «وثائق تشهد» عمل ذ. محمد بن عزوز حكيم ص 53-50.

1973 ـــ كما أن ذ. عبد الخالق الطريس بادر يوم 1934/12/13 إلى نشر تأييد المنطقة الخليفية في مقال بجريدة «الحياة» عدد 13 ديسمبر 1934، وكان بعنوان «مطالب الكتلة الوطنية في المنطقة السلطانية».

وقام بترجمة المطالب إلى اللغة الإسبانية.

المصدر : «وثائق تشهد» ص 50 تعليق.

2/1973 ـــ ومن الجدير بالذكر أن هذه المطالب لم ينفذ منها أي مطلب، وبإزاء هذا الموقف قرر المؤتمر الأول للكتلة وضع ملخص لمطالب الشعب المغربي أطلق عليه اسم «المطالب المستعجلة»، وقدمت للقصر الملكي والإقامة العامة سنة 1936، حيث نشرت في المطبعة الاقتصادية بالرباط، ثم لخصها ذ. عبد الكريم غلاب في «تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب» 1/131-132.

1974 ـــ وإلى هنا نبرز مطالب المغرب الشمالي، في عريضة مذيلة بـ 800 توقيع، وتحمل تاريخ 12 ذي الحجة 1/1349 ماي 1931، وقد قدمها وفد مطالب الأمة إلى رئيس الجمهورية الإسبانية بمدريد بتاريخ 8 يونيو 1931، وكانت تشتمل على خمسة مطالب :

ـــ إجراء انتخابات بلدية حرة.
ـــ وضع مجلس شورى للحكومة.
ـــ الاعتراف بحرية التعبير والنشر والاجتماع.
ـــ تنظيم التعليم على أساس اللغة العربية والدين الإسلامي.
ـــ مساعدة الفلاح المغربي.

أما الوفد الذي حمل العريضة إلى مدريد، فكان يتألف من النخبة الوطنية التالية :

ـــ محمد الطيب بوهلال : رئيس.
ـــ أحمد غيلان : نائبه.
ـــ عبد السلام بن الحسن حجاج : عضو.
ـــ أحمد بن عبد الكريم اللبادي : عضو.

نشرت العريضة في المطبعة المهدية بتطوان سنة 1931، ثم نشرها ذ. ابن عزوز حكيم في كتاب «الحاج عبد السلام بنونه» 2/283-285.

1975 ـــ ولهذه العريضة ذيل بـ«المطالب الإضافية» بتاريخ 9 يوليوز 1933.

خامسا : المطالبة بالاستقلال :

1976 ـــ الوثائق الرئيسية للمطالبة بالاستقلال :

1 ـــ **عريضة حزب الاستقلال** يوم 11 يناير 1944.

وتعتبر الوثيقة الأم لما عداها، وقد تكرر نشرها مرات، ومرات عديدة، في الدوريات والمؤلفات الوطنية، كما نقشت ـــ نصا وتوقيعات ـــ على لوحة رخامية معلقة في ساحة البطحاء بفاس، بمناسبة الذكرى الخمسينية للحدث سنة 1994، ومن الدراسات التي رددت أصداء هذه الوثيقة نشير إلى :

أ ـــ «وثيقة المطالبة بالاستقلال والموقعون عليها»، تأليف الأستاذ المرحوم الحاج أبي بكر بن الهاشمي الصبيحي السلوي، وسع فيه حديث هذه الوثيقة وترجم الموقعين عليها.

وأضاف لوثيقة 1944 عريضة المطالبة باستقلال المغرب بمنطقتيه، بمبادرة حزبي

الإصلاح والوحدة والاستقلال بالشمال. ثم عريضة الحركة القومية للمطالبة بالاستقلال.

يعرف من هذا المصدر نسختان : واحدة بالخزانة الحسنية وقد سبق تحليلها عند المصدر رقم 1634، والثانية بالخزانة العلمية الصبيحية بسلا.

ب ــ وللأستاذ المرحوم عبد الله الجراري س.ذ.ق 1671، رسالة موضوعية بعنوان «صفحة من صفحات الماضي للكتلة وتجليها في المطالبة بالاستقلال»، دار السلمي بالبيضاء دون تاريخ : 64 ص في قطع صغير.

ج ــ «قائمة الشرف» من عمل حزب الاستقلال في تراجم الموقعين على العريضة، مطبعة الرسالة بالرباط 1988 : 110 ص في حجم صغير.

د ــ «وثيقة المطالبة بالاستقلال» 11 يناير 1944، تأليف محمد خليل بوخريص، مطبعة النجاح الجديدة، الدارالبيضاء 1995، 190 ص في حجم قريب من الصغير.

هـ ــ «تراجم الموقعين على وثيقة المطالبة بالاستقلال»، نشر المندوبية السامية لقدماء المقاومين، وأعضاء جيش التحرير.

الطبعة 2، مطبعة ميكو، سلا 1996، 143 ص في حجم صغير.

و ــ «بيان يناير 1944 بين مطلبية : الاستقلال والديموقراطية».

عنوان الندوة التي نظمتها مجلة «أمَل» بتعاون مع الجماعة الحضرية للمعاريف، الدارالبيضاء، أيام 28، 29 و30 يناير 1994.

وقد سارت أعمال الندوة في أربعة محاور، ساهم في تحليلها زمرة من أساتذة التاريخ في 17 مداخلة، نشرتها مجلة «أمل» في مطبعة النجاح الجديدة، الدارالبيضاء 1996 : 196 ص في قطع جد صغير.

ز ــ وثيقة «تأييد» من حزب الإصلاح، تطوان.

في رسالة بعثها ذ. الطريس إلى جلالة الملك محمد الخامس بتاريخ 29 فبراير 1944.

منشورة في «وثائق تشهد» ص 110–113.

2 ــــ **«وثيقة المنطقة الخليفية للمطالبة باستقلال المغرب»** بمنطقتيه.

وقعها ــــ عن الجبهة القومية الوطنية المغربية ــــ زعيم حزب الإصلاح عبد الخالق الطريس، وزعيم حزب الوحدة والاستقلال المكي الناصري : بتاريخ 8 صفر 1362/ 14 فبراير 1943.

نشرها وقدم لها محمد ابن عزوز حكيم في كتابه «وثائق تشهد» ص 103-109، ثم في مجلة «الوثائق الوطنية» بتطوان، في العدد 5-6 مزدوج مارس ــــ يونيو 1990، ص 160-168.

ثم نشرت في «الاتحاد الاشتراكي» في عدد 11 يناير 1994.

3 ــــ **وثيقة الحركة القومية** : (حزب الشورى والاستقلال) بتاريخ 13 يناير 1944.

نشرها وقدم لها محمد بن الحسن الوزاني في «مذكرات حياة وجهاد» 6/ التقديم 114-119 والوثيقة 120-123.

وتحدث عنها الحاج بوبكر الصبيحي في كتابه السالف الذكر : «وثيقة المطالبة بالاستقلال والموقعون عليها»، وأسهب في تحليل ظروفها ذ. عبد الهادي بوطالب في مذكراته : «ذكريات... شهادات... ووجوه» 2/97-116، وأخيرا نشرتها جريدة «الاتحاد الاشتراكي» في عدد 11 يناير 1994.

سادسا : وثائق منوعة :

1977 ــــ أخيراً نشير إلى لون آخر من هذه الوثائق المفردة، بدءاً من «عريضة العمال بالمنطقة الخليفية».

وقد قدموها للوزير الأول بالمنطقة يوم 5 ماي 1931، ولايزال نصها الكامل غائبا، والمعروف منها هي مطالبها الستة.

المصدر : «الحاج عبد السلام بنونة» 2/ 323-324.

1978 ــــ «عريضة إلى الملك محمد V ضد انتشار الخمارات بسلا»، فيشتكي موقعوها من انتشار الخمارات في أحياء المدينة الإسلامية وبين مساكن المومنين وخلال المعاهد الدينية الإسلامية، وصارت هذه الحانات مراكز للعهر والدعارة... والعريضة تحمل تاريخ 12 محرم 1353/ «1934».

المصدر : مجلة السلام العدد 9.

1979 ــ عرائض التأييد لسياسة الملك محمد الخامس.

وكانت ضداً على المؤامرة التي صنعتها الإقامة العامة ومن سار في ركبها منذ أواخر الأربعينيات، ولما كانت بعض فصول المأساة صيغت بطابع الدين : تصدى علماء القرويين وابن يوسف ومكناس والرباط وسلا وسائر جهات المغرب لتقديم العرائض المذيلة بإمضاءاتهم، نصرة للحق، ودحضا لمزاعم المقيم وعصبته.

تحتفظ مديرية الوثائق الملكية بمجموعة من هذه العرائض.

1980 ــ «نداء القاهرة» للأستاذ علال الفاسي س.ذ.ق 1635.

وهو النداء الذي وجهه من إذاعة «صوت العرب» بالقاهرة يوم 20 غشت 1953، فيستنكر فيه إعتداء فرنسا على كرامة محمد الخامس، وعلى سيادة المغرب، ويندّد بانتهاكها لكل المعاهدات المذيلة بإمضائها وشرفها، ثم يهيب بالشعب المغربي أن يواصل كفاحه حتى الاستقلال، وعودة الملك الشرعي إلى عرشه.

والنداء ــ بكامله ــ يتصدر كتاب المنوه به الذي يحمل اسم «نداء القاهرة»، المطبعة الاقتصادية، الرباط : 223 ص، في حجم متوسط.

1981 ــ «مباحثات إيكس لي بان».

وقد جرت بفرنسا أيام 22–27 غشت 1955، محاولة لحل أزمة العرش والاستقلال عن طريق استطلاع آراء مختلف الاتجاهات المغربية، وقد تناول تفاصيلها ثلة من الباحثين : مغاربة وعرب وأجانب.

وأخيراً كانت هذه التظاهرة هي موضوع العدد الأول من مجلة «الملفات المغربية الكبرى»، في عروض استوعبت مداخلات المساهمين : مغاربة وأجانب، تاريخ العدد : شهر أبريل 1996.

II ــ المجموعات الوثائقية :

مقدمة :

بعد الوثائق المفردة يأتي دور المجموعات الوثائقية في الفترة ذاتها : 1930–1956، وقد انبثق عن العمل الوطني وحركات التحرير، رصيد مهم من هذه المجموعات المختلفة الموضوعات، والصادرة عن العاملين في جنوب المغرب

وشماله، فكان للمغرب السلطاني وثائقه، وللمغرب الخليفي وثائقه، مما يطرح توزيع العروض لهذه الربائد على مرحلتين : مجموعات الجنوب، ثم مجموعات الشمال.

أولا : مجموعات الوثائق بالمنطقة السلطانية :

1 ــ المجموعات المنشورة :

2/1981 ــ مختارات من خطب جلالة الملك محمد الخامس.

عددها 16 خطبة متخيرة مما كان يلقيه يوم عيد العرش : 18 نونبر، وفي مناسبات أخرى : تعليمية وسياسية.

منشورة بالمطبعة المحمدية (الملكية) بالرباط 1372/ 1952، 107 ص في قطع متوسط.

1982 ــ من تراث الطريس، إصدار جريدة «العلم».

مساهمة في تأبين الزعيم الراحل عبد الخالق بن الحاج أحمد الطريس سنة وفاته 1970/1390، في مجموعة تبرز أعماله التراثية، ومواقفه البطولية، اقتباساً من بعض منشوراته في مجلتي «السلام» و«المغرب الجديد»، وفي جرائد «الحياة» و«الريف» و«الحرية» و«الأمة» وغيرها، مع تذييل ذلك بفهرس يستوعب كتابات الطريس وخطبه.

مطبعة الرسالة، الرباط، دون تاريخ، 319 ص، في قطع قريب من الصغير.

1983 ــ «صفحات من الوطنية المغربية» للأستاذ محمد بن بوبكر زنيبر السلوي، ت 1993/1314، من محتوياتها أربع وثائق نادرة : ثلاثة عن الحرب الريفية، وواحدة عن تاريخ الحركة الوطنية، ص 57-81، 125-136.

دار النشر المغربية، الدارالبيضاء 1990، 219 ص في قطع صغير.

1984 ــ «وثائق عهد الحماية»، عنوان الدفتر الذي يستوعب نصوص المساهمات الوثائقية في المناظرة حول إشكالية الأرصدة الوثائقية لتاريخ المغرب، وهي التي انتظمت يومي 29-30 مايو 1995، بمبادرة وتنسيق الجمعية المغربية لتاريخ المغرب.

وقد ألقي في الندوة 16 بحثا : 12 بالعربية، مع 4 بالفرنسية، فتناول أغلب

المتدخلين مراكز الأرشيفات بالمغرب وفرنسا وإسبانيا، مع ما تشتمل عليه من ربائد منوعة الاختصاصات، مما يلقي الأضواء الكاشفة على ما يهم المغرب من دفاتر هذه المراكز.

وباهتمام من كلية الآداب بالرباط، كان هذا العمل ضمن منشوراتها سنة 1996، وصدر في جزء يشتمل على 206 ص في قطع متوسط.

2 ــ المجموعات المخطوطة :

أ ــ مجموعات الخزانة العامة بالرباط :

1985 ــ مصورات وثائق جائزة الحسن الثاني على أشرطة الميكروفيلم، ولها فهرس قريب الصدور.

1986 ــ «الحوالات الحبسية» ويعني بها الدفاتر التي تسجل بها الموقوفات على اختلاف أصنافها، ولها مصورات «فيلم» تصل إلى 64 وحدة، مع مسرد بأعيانها وأرقامها منشور في مجلة «البحث العلمي» عدد 20-21 «مزدوج»، ص 86-88.

1987 ــ أصول جملة من هذه الحوالات تصل إلى 43 جزءاً.

1988 ــ يضاف إلى ذلك الوثائق التي أضيفت للخزانة خلال النصف الثاني من الخمسينات ولم تنظم بعد.

ب ــ مجموعات الخزانة الحسنية بالرباط، وهي أغنى الأرشيفات المغربية.

1989 ــ إضافة إلى الكنانيش الوثائقية المتوافرة، نظمت ربائد الخزانة في محافظ متعددة حسب عصورها وموضوعاتها : كنانيش وأوراق.

وقد صدر من فهارس وثائقها مجلدان :

الأول : عن فهرسة الكنانيش والسجلات الرسمية، من إعداد عمر عمور، بتقديم المحافظ ذ. محمد العربي الخطابي.

مطبعة الأنباء، الرباط، دون تاريخ، 247 ص في حجم متوسط.

الثاني : فهرسة المراسلات، من إعداد أمينة الناير وعمر عمور.

في مجلد خال من ذكر المطبعة والتاريخ، 246 ص في حجم كبير.

1990 ــ المجموعة الأصلية لنصوص البيعات لعدد من سلاطين الدولة العلوية، موضوعة في مكتب محافظ الخزانة.

1991 ــ وهناك مجموعات من الكنانيش والوثائق الأخرى في القصر الملكي.

ج ــ **مجموعات الخزانة العلمية الصبيحية** من تأسيس الأستاذ المهندس المحسن الحاج عبد الله الصبيحي ت 1416/1996.

1992 ــ تحتفظ ــ بين وثائقها ــ برصيد من المراسلات الشخصية التي تستطرد أخبار عصرها أواخر ق 19 ومطالع المائة بعده، ولاتزال هذه الربائد بحاجة إلى تنظيمها.

د ــ مجموعات ربائد الأحزاب الوطنية.

1993 ــ وثائق حزب الاستقلال.

موزعة بين مركز الحزب بباب الأحد بالرباط، مع مؤسسة علال الفاسي بشارع الإمام مالك بالرباط، وهناك دراسة وافية عن هذه الوثائق أنجزها الأستاذ مصطفى بوعزيز، وساهم بها في مناظرة «وثائق الحماية»، فنشرت في سجل الندوة السابقة الذكر، ص 135-159.

1994 ــ وثائق حزب الشورى والاستقلال.

تحت إشراف بنتي مؤسس الحزب محمد بن الحسن الوزاني، وقد اقتبس منها أو أحال عليها في أعماله المنشورة.

1995 ــ وثائق حزب الوحدة والاستقلال.

في بيت رئيسه محمد المكي الناصري، الواقع في زنقة حمزة ببدايات حي السويسي، الرباط رقم 26، وقد خصص لها غرفة متسعة بالطابق الأول في بيته ورتبها موزعة على خزائن حديدية، في تصنيف استوعب ربائدها من أكبر وثيقة إلى أدقها.

1996 ــ مذكرات الصنهاجي مناضل عبد الرحمن عبد الله الورزازي، الكاتب العام لحزب العمل، ت 1405/1985.

سجل بها مذكراته عن الفترة التي تمتد من سنة 1947 إلى 1986، وذيلها

بأربع ملحقات، فكان الملحق الثالث يعرض مصورات تستوعب نصوص 110 وثيقة موضوعية : ص 289-401، ثم قدم بالملحق الرابع 66 صورة، ص 405-421.

المنشور من الكتاب هو الجزء الأول 428 ص، سنة 1987/1407، خال من ذكر المطبعة، في قطع متوسط.

1997 ــ أرشيف المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير.

رصيد ضخم ومتنوع بتنوع أقسام وثائقه المحفوظة بإدارة المندوبية السامية بالرباط، في ملفات وشهادات وصور ومذكرات... وقد اختارت منها مجموعة وثائق نشرتها.

* * *

1998 ــ نذيل هنا على أرشيف المندوبية السامية بوثائق كتاب «الكفاح المغربي المسلح في حلقات من 1900 إلى 1935»، عمل محمد المعزوزي القائم الحياة، وهاشم بن الحسن العابدي العلوي ت 1995/1415.

والقصد إلى الوثائق الواردة بالكتاب كالتالي وبتعبير الكتاب :

ــ أماكن المعارك، ص 207-211.

ــ مقتطفات من أغاني بربرية قيلت أيام الحروب، ص 219-221.

ــ لائحة المعارك، ص 222-223.

ــ تسلسل الأحداث، ص 224-227.

ــ لوائح بعض الشهداء، ص 231-317.

ــ مطابع الأنباء، الرباط، دون تاريخ، 326 ص، في حجم متوسط.

ثانيا : المجموعات الوثائقية بالمنطقة الخليفية :

تـطـوان :

وكلها منشورة، وأغلبها من عمل مؤرخ المنطقة الأستاذ محمد ابن عزوز حكيم، وسيأتي عرضها حسب مسلسل تاريخ الطبع.

1999 ــ وبهذا سيأتي في الطليعة كتاب «نضالنا القومي»، تأليف ذ. الطيب ابن الحاج عبد السلام بن العربي بنونة التطواني، ت 1981/1401.

بعد مقدمة الكتاب، مهد المؤلف لموضوعه وهو الرسائل المتبادلة بين الأمير شكيب أرسلان والحاج عبد السلام بنونة والد المؤلف، وقد مهد هذا الأخير لعمله بثلاثة فصول : في زيارة شكيب لتطوان، وترجمة والده بنونة، وثالثا عن طبيعة الرسائل، وبعد هذا تخلص للموضوع، وأخذ في عرض مجموع الرسائل الواردة بالكتاب : نصوصا وتعاليق، حتى بلغ بها إلى 68 رسالة : خمسين منها من شكيب إلى بنونة، وستة من شكيب إلى المؤلف، واثني عشر من بنونة إلى شكيب، فضلا عن بعض الرسائل والمقالات في التعزية والتأبين لبنونة بعد وفاته، وقد جاءت بالفصل الثاني عند ترجمة الحاج عبد السلام بنونة.

أما قيمة الرسائل فهي كبيرة، وخصوصاً من جهة تناولها لقضايا السياسة العربية والأسيوية على العموم، وخصوصا القضية المغربية التي لها بصمات متميزة في مسار الحركة الوطنية المغربية.

والكتاب منشور في مطبعة «دار أمل» بطنجة سنة 1980/1400 : 456 ص في قطع متوسط.

2000 ـــ «وثائق تشهد» لمحمد إبن عزوز حكيم : الجزء الأول، أهداه للزعيم عبد الخالق الطريس، ونشر به 100 وثيقة بين كبرى وصغرى، معظمها يتناول النشاط الوطني لحزب الإصلاح من 1931 إلى سنة 1953.

من منشورات «مؤسسة عبد الخالق الطريس للثقافة والفكر»، في مطبعة الساحل بالرباط سنة 1980، 155 ص في قطع متوسط.

2001 ـــ **«وثائق الحركة الوطنية في شمال المغرب»** الجزء الأول، تأليف ابن عزوز المتكرر الذكر.

بعد نبذة عن تاريخ الحركة الوطنية في شمال المغرب، أخذ المؤلف في عرض وثائق الجلسات لكل من حزب الإصلاح والكتلة بالمنطقة، ابتداء من يوم 16 يناير 1933 إلى 17 سبتمبر 1936، ووزع التفاصيل بين ثلاثة أقسام : تحليل محاضر الجلسات، نصوص المحاضر، محاضر كتلة العمل الوطني بالشمال، وأخيراً ملحق عن نظام الكتلة الشمالية في 47 مادة.

والكتاب مصدر بتقديم الأستاذ المرحوم الطيب بنونة، ومذيل بفهارس للأعلام والمصادر والموضوعات.

من منشورات مؤسسة عبد الخالق الطريس للثقافة والفكر، الطبعة الثانية في مطابع الشويخ بتطوان 1981، 336 ص، تقديما ونصا وفهارس، في حجم متوسط.

2002 ــ ولنفس المؤلف مجموعة وثائق بعنوان «من مذكرات الزعيم»، الجزء الأول.

تشتمل على المذكرات 11 التي كتبها عبد الخالق الطريس، في رحلته هو والحاج عبد السلام بنونة إلى مدريد سنة 1934، لمقابلة رئيس الجمهورية الاسبانية، وكانا مبعوثين من طرف الوفد الوطني الشمالي، الذي قدم سنة 1931 لرئيس الجمهورية الاسبانية عريضة مطالب الأمة.

ملاحظة : ذيلت المذكرة بملحق سري قدمه الوفد بمدريد إلى رئيس الحكومة الاسبانية.

من منشورات مؤسسة عبد الخالق الطريس في مطبعة الساحل، الرباط 1982، 99 ص، في قطع متوسط.

2003 ــ «الحاج عبد السلام بنونة» تأليف وتعليق ابن عزوز حكيم المتكرر الذكر.

حسبما يتبين من العنوان، فإن الموضوع الرئيسي للكتاب، هو ترجمة الأستاذ الغيور الحاج عبد السلام بن العربي بنونة التطواني، وذلك هو الذي يبدو من سياق هذا العمل، فبعد فصلين تمهيديين يأخذ المؤلف في عرض مراحل حياة المترجم، موزعا لها بين ثمانية عشر فصلا، فيذكر في كل مرحلة ما عاصره المترجم من أحداث مغربية، وخصوصا ما يتصل منها بالمسار الوطني، غير أن الذي يهمنا من الكتاب هو جانبه المصدري، فيعتمد المؤلف في مستنداته إلى جانب نصوص المؤلفين، رصيدا ضخما من الوثائق : رسائل رسمية، ومراسلات شخصية، ومذكرات، كما يوضح عمله بمجموعة كبرى من صور الأشخاص الواردة أسماؤهم بالكتاب، وبهذا يتبين مدى اتصال هذا العمل بالمجموعات الوثائقية.

لدينا ــ الآن ــ من هذا المؤلف ثلاثة أجزاء :

الأول من منشورات مطبعة الساحل بالرباط 1987 : 476 ص.

الثاني : مطبعة المعارف بالرباط 1987 : 482 ص.

الثالث : مطبعة الساحل بالرباط 1988 : 490 ص.

الأجزاء الثلاثة في قطع متوسط.

2004 ــ ولنفس المؤلف «يوميات زعيم الوحدة» : الأستاذ عبد الخالق الطريس التطواني.

والقصد إلى مذكرات يومية يطغى عليها تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب، وخصوصاً منطقة الشمال، حيث تغطي المذكرات حقبة تمتد من سنة 1923 حتى سنة 1956، غير أن المنشور منها الآن إنما يتناول الفترة من 1923 حتى سنة 1933.

وبالإضافة إلى موضوعها الأساسي، فهي تسجل ــ أحيانا ــ معلومات وأسرار تخلو منها المصادر المتداولة، وذلك ما يضفي عليها أهمية خاصة، غير أنه يلاحظ على أصل هذه اليوميات، وجود فراغات قد تمتد إلى بضعة أعوام.

جزآن من نشر مؤسسة عبد الخالق الطريس في مطبعة الساحل بالرباط :

الأول : سنة 1990 : 329 ص.

الثاني : سنة 1992 : 350 ص.

الجزآن في قطع متوسط.

2005 ــ ومن الأعمال الوثائقية للأستاذ محمد ابن عزوز حكيم، إصدار مجلة موضوعية باسم «الوثائق الوطنية»، ومعه هيئة استشارية تتألف من ثمانية أساتذة.

ويحمل العدد الأول تاريخ مارس 1988، ثم تتابع ظهورها حتى العدد السادس فيما وقفت عليه.

* * *

2006 ــ كناش (حوالة) الزاوية القادرية بتطوان.

حلله وقدم له الأستاذ الجامعي محمد الشريف، في بحث موسع ساهم به في ندوة «تطوان قبل الحماية» 1860-1912، ثم نشر في دفتر الندوة 1994 : ص 32-51.

2007 ــ وثائق عائلة الرزيني حول تطوان.

مداخلة في نفس الندوة، قدم فيها الأستاذ عبد القادر الرزيني مجموعة مصورة من ربائد أسرته التي تتصل بتطوان في فترة الندوة.

الدفتر ذاته ص 10–20.

القصر الكبير :

2008 ــ حوالة أوقاف القصر الكبير.

وضعت عام 1323/«1905» واستوعبت 126 ص في حجم مستطيل.

من مصورات جائزة الحسن II بالخزانة العامة بالرباط.

* * *

2009 ــ نذيل أخيرا بالإشارة إلى مصدر يرصد وثائق وأسماء ورسوم المسرحيين المغاربة في المنطقتين، وهو يحمل اسم «نشأة المسرح والرياضة في المغرب»، تأليف عبد الله السميحي الطنجي.

مطبعة المعارف بالرباط 1986 : 383 ص في حجم صغير.

النشاط الاقتصادي الإسلامي
في العصر الوسيط

تأليف : إبراهيم حركات
تقديم : محمد حمام
كلية الآداب ــ الرباط

أصدر الأستاذ الجليل إبراهيم حركات كتابه «النشاط الاقتصادي الإسلامي في العصر الوسيط» ضمن منشورات : مطابع افريقيا الشرق، الدار البيضاء 1996. كتاب متوسط الحجم يضم اثني عشر فصلا تقع في 337 صفحة إضافة إلى مقدمة من تسع صفحات باللغة الفرنسية.

وكما جاء في المقدمة فهذا الكتاب يتناول دراسة مختلف مظاهر النشاط الاقتصادي التي عرفها العالم الإسلامي في العصر الوسيط ما بين القرنين الأول والتاسع الهجريين السابع والخامس عشر للميلاد.

ودون أن أدخل في مناقشة وإبراز تفاصيل كل القضايا التاريخية التي يشخصها بدقة وتعميق أستاذنا الفاضل في مؤلّفه هذا، فإنني أود أن أقف عند بعض الملاحظات التي بدت لي وأنا أستمتع بقراءته.

أولا : تعتبر قراءة هذا الكتاب قراءة شيقة بحكم اللغة المتينة التي كُتب بها، فالأسلوب أسلوب سلس جمع بين الوصف والتحليل في آن واحد، فلا تعقيد فيه ولا زخرف وينم عن تمكن صاحبه في موضوعه.

ثانيا : أن موضوع الكتاب موضوع جذاب نظراً لحيوية الجوانب التي يتطرق لها لاتصالها بالمجتمع وكل ما له صلة به، وبالإضافة إلى ذلك فهذا الموضوع موضوع جديد لم تتناوله الدراسات العربية إلا بشكل سريع ومقتضب ضمن

دراسات ذات صبغة عامة. حقا، هناك دراسات أجنبية تناولت دراسة بعض الجوانب من تاريخ الاقتصاد الإسلامي، لكن مع جدية بعض منها فإن كثيراً من تلك الدراسات تظل إما حبيسة المنظور الأوربي الأحادي أو هي قديمة تحتاج إلى المراجعة وقراءة النصوص المتوفرة قراءة جديدة ومتأنية. ومهما يكن، فيرى أستاذنا الفاضل أن الكتابة في هذا الموضوع تعتبر «مغامرة مجهدة» لاعتبارين لخصهما في ما يلي :

— الدراسات فيه دراسات جزئية في الزمان والمكان.

— عدم توفر دراسات متكاملة تبحث في شتى مظاهر الاقتصاد الإسلامي منذ بداياته الأولى إلى عصر الاكتشافات «حيث تغير كل شيء». ويمكنني أن أضيف إلى هذين الاعتبارين اعتباراً ثالثا يتمثل في شساعة الفضاء الإسلامي وتنوعه الجغرافي والبشري، فالإسلام انتشر عبر مناطق جغرافية واسعة ذات حضارات متباينة فقام بإدماجها ضمن نسق تاريخي واحد هو الحضارة الإسلامية التي هي في واقع الأمر تفاعل هذه الشعوب وحضاراتها فيما بينها مع مقومات ومبادىء الدين الجديد.

ثالثا : أن الباحث الذي يدرس الاقتصاد الإسلامي لابد له من الاعتماد على النصوص الدينية من قرآن كريم وسنة إضافة إلى الاعتماد على المصادر المختلفة بما في ذلك من آثار. إلا أنه تنبغي الإشارة إلى أن النصوص المكتوبة على تنوعها تظل قليلة كمّاً وكيفا مقارنة مع ما هو موجود عن حضارات أخرى مثل الحضارة الغربية خلال نفس الحقبة، ومع ذلك فالمعروف منها ليس بالهيّن وبإمكانه إذا ما تمت دراسته دراسة دقيقة وموضوعية أن يرسم صورة واضحة عن سيرورة الاقتصاد الإسلامي شرقا وغرباً. ويمكنني القول هنا إن أستاذنا إبراهيم حركات قد أفلح في ذلك فبيّن بدقة وتركيز شتى مظاهر هذا الاقتصاد مداً وجزراً منذ نشأته الأولى مروراً بمرحلة ازدهاره إلى مرحلة الذبول والتدهور. وهكذا يعالج الأستاذ إبراهيم حركات في الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب ما أسميه بالمرتكزات والأسس المادية التي قام عليها الاقتصاد الإسلامي من أراض وثروات حيوانية وطبيعية. أما الفصول الأربعة التي تليها فتتطرق لمختلف أنواع الأنشطة التي خلقها الاقتصاد الإسلامي سواء في الميدان الفلاحي أو الصناعي أو التجاري (الداخلي أو الخارجي). أما الفصل الثامن فيتناول دراسة المسالك والطرق البرية والبحرية

ومدى إسهامها في الاشعاع والتواصل الحضاري ليس فقط بين البلدان الإسلامية المختلفة وإنما كذلك بين هذه الأخيرة ومختلف أرجاء المعمور المعروفة آنئذ. أما الفصلان التاسع والعاشر فقد خصصهما المؤلف لدراسة عدة قضايا ذات صبغة اقتصادية واجتماعية مثل الوقف وظاهرة الفقر والإحسان والمبرات مبرزاً أهميتها الاقتصادية إضافة إلى أهمية العمل واليد العاملة في تنشيط الحركة الاقتصادية دون أن يغفل دراسة الوظائف والحرف وظروف العمل، وهذه كلها مواضيع جديدة نفض أستاذنا الغبار عليها. وبعد ذلك يتطرق الفصل الحادي عشر للجانب المالي الصرف وكل ما يتصل به من بيت مال ومكوس شرعية ونفقات وتعامل نقدي. أما الفصل الثاني عشر الذي به تنتهي هذه الدراسة القيمة فقد أفرده الأستاذ حركات لدراسة أسباب تدهور الاقتصاد الإسلامي ملاحظا أن أسبابها متعددة منها ما هو داخلي وما هو خارجي إضافة إلى العوامل الطبيعية من قحوط وزلازل. وإذ لا ينتهي الكتاب بخاتمة فإن ذلك يعني في نظري أن الأستاذ حركات يعتبر أن النقاش في هذا الموضوع الواسع لايزال مفتوحاً وهو في مسيس الحاجة إلى أبحاث أخرى.

رابعا : ومن فوائد هذا المؤلَّف أنه يعقد المقارنة بين المجتمع الإسلامي والمجتمع الغربي خلال نفس الفترة في كثير من الميادين الاقتصادية والاجتماعية ومن أمثلة سلوك الناس تجاه جمع الثروات وتكديسها. وفي هذا الصدد يقول : «والحقيقة أن أهل المدن يَنوِّعون ثرواتهم حسب الاستطاعة، أما أهل البوادي والقرى فتهمهم الأرض والدواب أكثر من الذهب والفضة، وبالتالي أكثر من المال السائل، خلافاً لمجتمعات المدن الأوربية التي كانت الثروة الرئيسية بها هي احتياطيها من الفضة والعملة وسبائك الذهب ومدخرات البضائع الثمينة» (كما ذكر بيروا) ص 10.

من هذه المقارنات ما يتعلق بظاهرة الأسواق كظاهرة اقتصادية واجتماعية في العالمين الإسلامي والمسيحي، «فإذا كانت الأسواق والحوانيت منتشرة في الفلوات والصحاري والأودية ورؤوس الجبال لبيع الخبز والفواكه والجبن واللحم والحوت وغير ذلك من ضروب الأطعمة» فإن المدن الأوربية — يقول الأستاذ حركات — لا تتمركز بها الأسواق في كثير من الأحيان، ولهذا «فالأسواق الموسمية Les foires تجعل من التجارة المتنقلة سيدة التبادل على حد قول بيروا Perroy، فتجارة المدن تتطلب مستودعات، وبالتالي قضاء الشهور القاسية بانتظار موسم القوافل

والمعارض، ومن ثم نشأت مدن قروية (Bourgs) حول الحصون الكبرى ذات الحاميات الكثيرة العدد، لتموينها بواسطة سوق محلي» ص 132. وعن نفس الموضوع يزيد الأستاذ حركات قائلا بأن ظاهرة انتقال الأسواق مع الجيوش الإسلامية التي كان تجارها مدنيون خلافا لجيوش الروم (البيزنطيون) الذين ليس لجيوشهم أسواق، وهذا يجعلهم يحتاطون بمقادير كبيرة من التموين الشخصي والعام» (ص 132). أما ظاهرة الرق في العالمين الإسلامي والمسيحي فيقول الأستاذ حركات في شأنها أن المستعمر الأوربي سخر الزنوج بشكل جماعي للقيام بالأعمال الشاقة سواء في المزارع والبيوت في حين أنهم في ظل الإسلام العربي الأمازيغي كانوا «موضع ثقة الحكام والسكان حرسا وجنداً وخدما ومدبري بيوت» (ص 142)، وهذا السلوك تجاههم أملته المبادىء المنصوص عليها في القرآن إذ لا تمييز في الإسلام إلا بالتقوى والإيمان (ص 143). ومن المقارنات التي أوردها المؤلف كذلك مقارنته للارستقراطية وهيمنتها في البلاد الإسلامية مع الأرستقراطية في البلاد الغربية وخاصة في المدن الإيطالية «التي بنت — على حد تعبيره — كل قوتها السياسية على الهيمنة التجارية البحرية، وتجاوزت احتكاراتها الدولية حدود التوسع الإسلامي في نطاق التجارة البحرية» (ص 154). أما بخصوص ظاهرة البر والإحسان في كل من العالمين الإسلامي والغربي فيلاحظ بصددها أن هناك تزامناً لتعميم وتنوع الظاهرة تقريبا عبر العالم الإسلامي والعالم الغربي خلال القرنين 8 و9هـ/14—15م. ويرى أن الوقف والمبرات في الإسلام هي أعمال تطوعية تستند على النصوص الدينية وليست مفروضة مما يجعل المستفيد منها لا يحرم منها خلاف الضمان الاجتماعي الذي يكون تحت سلطة مختصة وتنظّم وفق تشريعات وضعية تتغير بتغير الأحوال السياسية والاديولوجية للسلطة المتحكمة فيه التي قد تضرب بعرض الحائط مقتضيات المستفيد منه، وهنا أشير إلى أن الأستاذ حركات أفاض في تحليل شتى مظاهر الوقف التي شهدها العالم الإسلامي من مؤسسات دينية واجتماعية وغيرها كمؤسسات رعاية المسنين والتثقيف والتعليم ومبرات نسوية ومبرات أخرى كالتي تتعلق بفداء الأسرى والوقف على الأشراف وقد ساهم فيها عدد من النصارى الذين دخلوا الإسلام من أقباط وغيرهم (ص 223).

خامسا : أن كتاب الأستاذ حركات صحح آراء بعض المؤرخين والباحثين الغربيين المتعلقة ببعض الجوانب التي تناولوها في دراساتهم عن الاقتصاد والمجتمع

الإسلاميين خلال العصر الوسيط. هناك أمثلة عديدة في الكتاب لكنني سأكتفي بما يلي :

يذكر الأستاذ حركات أن مؤلّفي «تاريخ الإنسانية» يقرون أن الصناعة في البلاد الإسلامية «لم تتجاوز مرحلة الإنتاج القروي حيث كانت المنسوجات الصوفية والدباغة وصقل الجلود تمثل تقنيات متقدمة، أما الحرف التي تهم الحياة الحضرية بشكل أقوى فقد عهد بها إلى العبيد والموالي» والصحيح ــ يقول الأستاذ حركات ــ «أن المدن كانت تتوفر على صناعات تتجاوز الامكانات المتاحة بالبوادي كصناعة الأسلحة والورق والسفن والأثاث وتسفير الكتب» (ص 102). وهنا لم تفت الفرصة الأستاذ حركات ليتطرق لـ«منظور المجتمع المسلم إلى الصناعات والحرف حسب طبيعتها ومردودها ومحيطها الاجتماعي». وهكذا يدرس مختلف آراء المذاهب الإسلامية في الموضوع ملاحظا أن بعضا ممن كانوا يمتهنون الحرف كانوا من المثقفين المشهورين كالحلاج والواسطي وغيرهما.

ومن بين التصحيحات المهمة التي قام بها الأستاذ حركات تلك المتعلقة بما تداولته الأبحاث الأوربية بشأن دور اليهود في التجارة الإسلامية والدولية. فإذا اعتقد بعض الباحثين من أصل يهودي أن الروح التجارية لدى اليهود عميقة وموغلة في القدم فإن الأستاذ حركات يرى «أن التضايق الذي لقوه من الإسلام في نشأته لم يكن سببه عقديا بل كان اقتصاديا لدرجة كبيرة، بعد أن أخضع اليهود لتنظيمات جديدة تمنع الربا وتحدد شروط التعامل داخل المجتمع الإسلامي ومعه» (ص 179)، وللتأكيد على دورهم التاريخي في التجارة الإسلامية والدولية يشير الأستاذ حركات إلى ما ورد عند ابن خرذادبه «عن التجار اليهود المعروفين بالراذانية» خلال القرن 3هـ/9م. والأستاذ حركات إذ ينسب هؤلاء التجار اليهود إلى مدينة الراذان الفارسية يخالف ما تُروِّجه كثير من الدراسات الوسيطية الأوربية في وقتنا الحالي وخاصة منها الفرنسية التي يحلو لها أن تنسب هؤلاء التجار اليهود الراذانية إلى وادي الرون Rhône الذي يخترق أجزاء كبيرة في جنوب شرق فرنسا. وكما أشرت فهذا كذلك تصحيح مهم وجديد.

وإلى جانب هذه القضايا المختلفة التي أعاد أستاذنا النظر فيها هناك قضية الاشتغال بالكمياء، فإذا كان هناك من المؤرخين والباحثين من سجلوا موقف

الفقهاء من هذه القضية وهو موقف كان يتسم بالعداء فإن الأستاذ حركات يرى «أن هذا العداء لا يعني بتاتا كراهية الفقهاء للعلم وإنما عداء للغش والاحتيال وترويج منتوجات على أنها طبيعية» (ص 103).

سادسا : يتساءل الأستاذ حركات في كتابه عن طبيعة الاقتصاد الإسلامي فيجيب أنه ليس اقتصادا طقوسيا ترتبط به شعائر معينة بل هو اقتصاد توجهه تعاليم شرعية ويراقبه الفقه بكل مذاهبه الرئيسية، ورغما عن ذلك فقد ظل «منفتحا على الجميع في تسامح مطلق، وتواصل بشري عالمي يسمو بالمتعاملين عن مضايقات العصر الذي نعيش فيه»، ويزيد الأستاذ حركات موضحا أن الاقتصاد الإسلامي لم يشهد «نظاما حراً بشكل دائم، ولا مقيداً باستمرار، ولا مؤمما باطلاق»، فهذه الأنظمة الثلاثة كانت لكل منها ظروفها الخاصة حسب الأزمنة والأماكن، وحول هذه النقطة بالذات يرى الأستاذ حركات «أنه رغم التنافس الشديد الذي يلاحظ هنا وهناك بين السلطة والمجتمع لتحقيق المكاسب فإن ذلك كان يتم في نطاق دائرة أهداف واحدة كلما علا العدل وكلما لزم كل طرف حدوده» (ص 6).

وهكذا يتضح أن الأستاذ حركات لا يشاطر رأي الباحثين والمستشرقين سواء الذين يرون في الإسلام أنه دين الرأسمالية أو الذين يذهبون إلى أنه دين الاشتراكية أو مع الذين يرون فيه الاثنين معاً.

سابعا : إن هذا الكتاب بوجه عام يسير في نفس الاتجاه الذي سارت فيه بعض الدراسات الغربية الموضوعية القليلة وخاصة منها دراسات المؤرخ الفرنسي موريس لومبار الذي أكد على إسهام العالم الإسلامي في التواصل بين الحضارات وخاصة الحضارة الإسلامية مع مثيلتها الغربية. كما أن العالم الإسلامي ساهم مساهمة فعالة بتدويل الاقتصاد العالمي خلال العصر الوسيط وذلك بفضل شساعة أراضيه وخلقه للظروف الملائمة في توفير للمواد الخام وتأمين للطرق والمسالك حماية للتجار وأمتعتهم وكذا ضرب لسكة كسبت الثقة في التعامل التجاري. وبتأكيده على التواصل الحضاري الذي قام به العالم الإسلامي فإن الأستاذ حركات يفند مزاعم أولئك الذين يدعون أن الإسلام أحدث قطيعة في تواصل الحضارات المختلفة طيلة العصر الوسيط، بل على النقيض من ذلك فقد فتح الإسلام في وجه تلك

الحضارات وخاصة منها الحضارة الغربية آفاقا واسعة وجديدة جعلتها تندمج في تيار العلاقات الدولية القائمة آنئذ.

وختاماً أشير إلى أن الأستاذ إبراهيم حركات بتأليفه لهذا الكتاب القيم الذي أراده أن يكون محاولة تركيبية يكون قد ملأ ثغرة في البحث التاريخي الإسلامي طالما شعر ويشعر بها كل مهتم في هذا الباب، وبالتالي فإن مؤلفه هذا سيصبح ولاشك مرجعا أساسيا للدراسات المقبلة.

مدينة الرباط وأعيانها
في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين
(1830 - 1912)

تأليف : **عبد الإلاه الفاسي**
عرض : **عثمان بناني**
كلية الآداب ـــ الرباط

الكتاب في الأصل رسالة جامعية في التاريخ المعاصر، قدّمها الأستاذ عبد الإلاه الفاسي تحت عنوان «**أعيان مدينة الرباط في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين** (1830–1912)»، وناقشها بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط بتاريخ 26 مايو 1988، وحصل على ميزة حسن جدا من طرف اللجنة التي ناقشته وكانت تتكون من الراحل الأستاذ جرمان عياش رئيسا، والأستاذين إبراهيم بوطالب مقررا ومحمد المنصور عضوا. وطُبع الكتاب بالرباط تحت إشراف جمعية رباط الفتح سنة 1996، وهو في 385 صفحة.

وزّع المؤلف موضوعات كتابه على أربعة أبواب، عالج في الباب الأول جغرافية المدينة وتاريخها، وركّز على المجهودات التي قام بها المولى محمد بن عبد الله للإعلاء من شأنها، وأشار إلى ما حصل فيها من تغييرات هامة في عهد المولى سليمان نتيجة لإلغاء القرصنة نهائيا سنة 1817. وعند الحديث عن وظائف المدينة، أشار الكاتب إلى أهمية الرباط الستراتيجية والسياسية وإلى صبغتها الدبلوماسية ووظيفتها العسكرية وعلاقتها ببايديتها. وفي الباب الثاني، تحدث الكاتب عن أعيان الرباط في عهد السلطان المولى عبد الرحمن بن هشام، وقد أشار أولا إلى السكان وعددهم وأصنافهم من بربر وعرب، ومهاجرين من الأندلس، ومهاجرين من الأقاليم المغربية

والسودانية، ومهاجرين من أحواز الرباط ويهود وأجانب. ثم تحدث عن الفئات الاجتماعية في المدينة في القرن التاسع عشر، فقسّمها إلى ثلاث فئات : فئة عليا ضمت أصحاب السلطة والأغنياء والعلماء والشرفاء، وفئة وسطى ضمت أصحاب الحرف، والصناعة والتجار الصغار، وقد توسّع الكاتب في الحديث عن هذه الفئة، والفئة الدنيا وتضم أهل الحرف الهامشية التي يمارسها الآفاقيون والغرباء عن المدينة. بعد ذلك أشار الكاتب إلى أحياء المدينة، فلاحظ وجود ثلاثة أنواع، أحياء خاصة بالحِرف، وأخرى خاصة بالسكنى، وثالثة تجمع بين الحرف والسكن. وقد اهتم الكاتب بوصف هذه الأحياء وإجراء مقارنات بينها. وفي هذا الباب أيضا اهتم الباحث بدراسة بعض الفئات من الأعيان التي لعبت دوراً مهما في تاريخ الرباط خاصة في العهد العلوي، فذكر رؤساء البحر ورؤساء الأودايا وتجار الرباط الكبار الذين نمت تجاراتهم وثرواتهم بفضل انفتاح المغرب على الخارج في عهد المولى عبد الرحمن بن هشام، وبروز الرباط كمرسى هام في التبادل التجاري مع الخارج. وقد أعطى الكاتب بعض نماذج معبرة عن هؤلاء الأعيان. ثم اهتم الكاتب بعد ذلك بأعيان السلطة من عمال وقضاة ونظار ومحتسبين، فتتبع أصولهم وقدّم بعض نماذج عنهم. وقد أثبت الكاتب في هذا الجزء من كِتابه أن الأغلبية الساحقة من هؤلاء الأعيان أتت من عائلات رباطية معروفة. ولم يكتف الكاتب بذكر العلاقات الطيبة التي كانت تربط السلطان بأعيان الرباط خاصة خلال القرن التاسع عشر، وإنما اهتم أيضا بإثارة ما كان يشوب هذه العلاقة من توتر في بعض الأحيان. وقد اهتم بذكر حادثة سنة 1845 التي تميزت بتمرد أعيان الرباط ضد قائدهم، ووضْع أحد كبارهم محلّه بدون إذن السلطان المولى عبد الرحمن ولا موافقته.

أما الباب الثالث، فقد عالج فيه الكاتب تاريخ أعيان الرباط في الفترة من 1859 إلى 1912. وفي هذا الباب تم التركيز على ظاهرة استمرار العائلات الرباطية الكبرى في السلطة في المدينة، كما أشار الكاتب إلى تزايد سلطة العامل وإلى اتساع منطقة نفوذه خارج مدينة الرباط. ثم تحدث الكاتب عن وظائف القضاء والنظارة والحسبة، وذكر نماذج من القضاة والنظار والمحتسبين وخاصة الذين حققوا ثروات لابأس بها. بعد ذلك تحدث الكاتب عن العلماء والأشراف والمرابطين، وقد حاول في هذا الجزء إبراز دور العلماء الرباطيين في مجتمع مدينتهم، وتتبع مواقفهم

كأعيان، وعلاقتهم مع الأعيان الآخرين ومع المخزن والعامة، كما حاول رصد أفكارهم بخصوص مستجدات القرن التاسع عشر. وكل ذلك من أجل تبيان مدى تأثيرهم في الحياة السياسية والاجتماعية بالمدينة. كما اهتم الباحث بإبراز الدور الذي اضطلع به علماء الرباط في الحركة العلمية التي برزت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بمدينة الرباط. وقد قدم الكاتب نموذجا متميزا من هؤلاء العلماء وهو الشيخ إبراهيم التادلي الذي تحدث عنه بإفاضة وافية. وبعد العلماء جاء دور الشرفاء، وقد اهتم الباحث بصفة خاصة بالشرفاء الوزانيين. ثم تحدث عن المرابطين المسؤولين عن الزوايا والطرق بالرباط، ولكنه لم يعط معلومات مفصلة عن هؤلاء كما فعل بالنسبة للعلماء والشرفاء. بعد ذلك تحدث الكاتب عن أعيان الأودايا، وأشار إلى ازدياد نفوذهم في هذه الفترة، ثم قدّم نماذج من هؤلاء الأعيان. وقد لاحظ الكاتب بروز نوع من الأعيان في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وهم الأمناء، وكما فعل بصفة عامة مع أعيان السلطة، فعله أيضا مع هذا النوع المتميز من الأعيان، فأعطى معلومات وافية عن الدور الكبير الذي بدأ يلعبه هؤلاء في مدينة الرباط. بعد ذلك اهتم الكاتب بتجار الرباط الكبار، فقدم عرضا مفصّلا عن نشاط بعض هؤلاء التجار، ومن أجل إبراز التطور الذي حصل في وضعية هذه الفئة المتميزة، تحدث الكاتب بتفصيل عن عائلة فرج التي تعتبر نموذجا صارخا لتألق التجار الكبار في هذه الفترة.

ولم يكتف الكاتب بالحديث عن آعيان الرباط داخل مدينتهم، بل اهتم أيضا بتتبع أخبارهم في المدن والنواحي الأخرى، ولهذا نجده يذكر أعيان الرباط من موظفي المخزن الكبار الذين عملوا خارج مدينتهم كأمناء مراسي ومستفاد وقضاة وأصحاب مناصب سياسية ودبلوماسية.

بعد ذلك أشار الكاتب إلى موقف أعيان الرباط من التسرب الأوربي وإلى الوجود الأجنبي بالمدينة من منتصف القرن التاسع عشر إلى عام 1912، كما أشار إلى دخول بعض الأعيان في الحمايات القنصلية، ولاحظ أن أغلبية الأعيان الرباطيين المحميين كانوا من فئة التجار، وكنموذج لعلاقات الدول الأجنبية بأعيان الرباط، تحدث الكاتب عن علاقة عائلة بركاش بالألمان، وعن محاولات ألمانيا دعم نفوذها بمدينة الرباط.

وفي آخر هذا الباب الثالث، تحدث الكاتب عن موقف أعيان الرباط من

الصراع بين عبد العزيز وعبد الحفيظ، وأشار إلى أن هؤلاء انقسموا إلى فئة ظلت مخلصة لعبد العزيز وهي الأغلبية، وأخرى ناصرت عبد الحفيظ، وثالثة ظلت مترددة بين الأخوين.

أما الباب الرابع والأخير، فقد تحدث فيه الكاتب عن العناصر المشتركة ومظاهر الاختلاف بين أعيان الرباط. وقد ركّز في هذا الباب على مظاهر الحياة العائلية والوظائف والثقافة والثروة والنفوذ الاجتماعي والتمسك بالتقاليد والتأثر بالأجانب. كما أشار الكاتب في هذا الباب إلى العلاقات بين الأعيان والعامة، ثم أجرى مقارنة بين أعيان مدينة الرباط وأعيان مدينتي فاس وتطوان، وقد قصد بذلك حصر خصوصية الأعيان الرباطيين.

وقد خَلُص الأستاذ عبد الإلاه الفاسي في نهاية كتابه إلى أن فئات أعيان الرباط انحصرت في بيوتات ظلت أسماؤها بارزة منذ الهجرات الأندلسية، وقد ضمت عائلات ذات أصل أندلسي وأخرى من أصل محلي، ولاحظ أن هذه الفئات نفسها هي التي ظلت تحتفظ بمواقعها في عهد الحماية، ومنها برز الكثير من رواد الحركة الوطنية.

هذه باختصار نظرة عامة للخطوط العريضة التي قامت عليها دراسة الأستاذ الفاسي، وبتفحص دقيق لتفصيلات الكتاب، يمكن تحديد بعض ملاحظات يمكن إجمالها فيما يلي :

— يعتبر الباب الثالث أطول أبواب الكتاب وأكثرها دسامة، فإذا كان الباب الأول في 36 صفحة، والباب الثاني في 89 صفحة، والباب الرابع في 33 صفحة، فإن عدد صفحات الباب الثالث 131 صفحة أي ما يقرب من 50 % من مجموع صفحات متن الكتاب. وهذا يثير مشكلة التوازن بين أبواب الكتاب وموضوعاته المختلفة، كما يعبر عن درجات العناية والاهتمام التي تكون قد أعطيت لموضوعات على حساب موضوعات أخرى.

— اعتمد الكاتب في دراسته على مراجع ومصادر متنوعة، ومنها ما هي وثائق خاصة في منتهى الأهمية، ولكنه للأسف لم يهتم بما يكفي بالرواية الشفوية التي كان يستطيع بواسطتها ملء بعض الفراغات التي نلاحظها خاصة فيما يتعلق بالعلماء وبدورهم في مجتمعهم في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

- امتلأ الكتاب بأحداث هامة، وقد جاء بعضها مفصلا، بينا ظل بعضها الآخر في حاجة إلى توضيح. ولو أن الكاتب تمكن من إعطاء معلومات عن الأحداث المختصرة لأمكن التعريف أكثر بالظروف التي سادت مدينة الرباط في القرن التاسع عشر.
- كثيراً ما توقف الكاتب عند بعض الأعيان وأعطى معلومات كافية عنهم، ولكنه في حالات أخرى كان يشير إلى أحداث بدون ذكر أسماء، وهذا كان يفقد الأحداث بعض أهميتها خاصة وان الكتاب خاص بالأعيان، وقد كان من الضروري البحث عن الأسماء وابرازها في مجالات نشاطاتها.
- عالج الأستاذ عبد الإلاه الفاسي في كتابه موضوعات متنوعة عديدة، وقد استطاع من خلال ذلك إلقاء أضواء كاشفة على الرباط وأعيانها وحوادثها في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ويبدو أن كثرة الموضوعات التي عالجها، وتعدُّد واختلاف فئات الأعيان الذين تتبع حياتهم ومسارهم التاريخي، جعله يهمش موضوعات أخرى كانت ولاشك ستساعده على توضيح أكثر لمعالم صورة اجتهد كل الاجتهاد في رسم تفاصيلها. وكنموذج لمثل هذه الموضوعات المنسية أشير إلى موضوع البعثات الرباطية إلى أوربا في عهد السلطان المولى الحسن الأول، وكذلك موضوع النوادي الثقافية التي كانت منتشرة في رباط النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

ورغم ما قدمناه من ملاحظات فإن هذا الكتاب يعتبر تعزيزاً للمكتبة التاريخية الوطنية وإغناءاً للدراسات الخاصة بمدينة الرباط.

المجال والمجتمع بالواحات المغربية
(قصر زناكَة) بحث في جغرافية الأرياف

تأليف : **عبد الكريم مرزوق**
عرض : **موسى كـرزازي**
كلية الآداب ـــ الربـاط

المجال والمجتمع بالواحات المغربية، نموذج قصر زناكَة بفجيج؛ هو عنوان الرسالة التي تقدم بها السيد عبد الكريم مرزوق لنيل دبلوم الدراسات العليا في الجغرافيا، (تخصص جغرافيا)، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط في منتصف 1996 واستحق على عمله هذا ميزة حسن جدا. وتحتوي الرسالة المذكورة على 182 صفحة. ومما يزيد في غنى هذه الدراسة كونها تضمنت 49 جدولا موزعة على الفصول الخمس ومنها التوزيعات المختلفة للسكان والموارد المائية والزراعية والملكية، و14 خريطة وشكلا منها خرائط لاستعمال التربة والشبكة السقوية والتوزيع المجالي الاجتماعي لبعض فلق زناكَة، وكذا التكثيف الفلاحي، و7 صور جوية منها موقع واحة فيجيج، و14 صورة شمسية مأخوذة من ميدان الدراسة معلقا عليها منها تلك التي تبرز مظاهر التحول على مستوى السكن الريفي وأنواع السقي، إضافة إلى مجموعة وثائق تاريخية عبارة عن ظهائر وأحكام حول الصلح بين الأطراف المتنازعة خاصة حول مورد الماء. وتضمنت الدراسة أيضا لائحة غنية من البيبليوغرافيا المتنوعة عامة وخاصة حول الواحات المغربية وتم استغلالها وانتقادها.

فما هي اشكالية الموضوع ومنهجية العمل وأهم محاور البحث والاستنتاجات الأساسية وتعليقنا على ذلك.

I ـ أهداف الدراسة والإشكالية المطروحة

ان موضوع البحث جاء ليتمم ما كتب حول واحة فجيج التي تقع في الشمال الشرقي من المغرب على الحدود المغربية الجزائرية، وهو أحد العوامل التي أثرت بشكل سلبي على تنميتها (ع. الهلالي، 1981؛ ا. مزيان، 1988، ع. بنشريفة ـ هـ. بوب H. POPP 1992؛ و. زايد، 1992). ويحاول الإجابة عن بعض القضايا الغامضة في التاريخ الاجتماعي وبنياته القديمة في المجتمع الواحي ـ فجيج ـ وأساسا قصر زناكَة وما صاحبه من تغيرات، إضافة إلى التحولات الاجتماعية المجالية الحديثة.

والهدف من البحث الذي انبنى على مستوى جغرافي ـ مصغر مدقق (اختيار زناكَة التي استقرت في السهل بعيدا عن مصادر المياه كمختبر للدراسة) هو محاولة استقصاء وفهم للآليات المتحكمة في تكوين وتطور المنظومة الواحية لقصر زناكَة، وضبط مسار الواحة حاليا. أي دراسة الاشكال التنظيمية لاستعمال الموارد من طرف السكان عبر معالجة المقومات المادية والاجتماعية لتلك البيئة. هذا ما دفع بالباحث إلى إبراز البعد التاريخي والانتروبولوجي في تكون المشهد الزراعي وتاريخ التعمير من جهة، ودراسة التطور الحالي والتحولات التي طرأت على الواحة ودينامية المجتمع الواحي من جهة أخرى.

فهل هذه الواحة تحتضر أو أنها تقاوم وتتكيف مع الظروف الجديدة ؟

يمكن **تلخيص الإشكالية** فيما يلي :

كيف تكون محاط زناكَة ؟ وهذا استدعي البحث في البناء التاريخي ـ الاجتماعي وتتبع مراحل تكوين وتطور قصر زناكة.

ما هي الآليات التي تحكمت في التكثيف الفلاحي ودينامية التطور الحالي ؟ الشيء الذي تطلب البحث في الجانب الفلاحي والآليات المتحكمة فيه بارتباط مع الضغط السكاني والهجرة المغادرة.

وما مصير الواحة مستقبلا على ضوء الدينامية التي تعرفها هذه المجالات ومدى قدرتها على خلق قوة داخلية محركة تضمن استمراريتها أو قد يحدث العكس فتنقرض وتموت ؟

اعتمد البحث على **منهجية** تضمنت ما يلي :

1) **دراسة وتحليل ونقد بيليوغرافي ومجموعة وثائق إدارية** كالاحصاء العام للسكان والسكنى لسنة 1982 واستغلال تصاميم وخرائط وصور جوية تهم المجال المدروس.

2) **العمل الميداني الجدي الذي هم المجال الفلاحي والسكني بزناكة.** وقد اعتمد على ملء عدد من الاستمارات ومعالجتها.

3) **التحليل الاحصائي الكمي** بالاستعانة في المعالجة الإعلامية ببرامج الحاسوب.

II ـــ مضمون الدراسة

إنها غنية بالمعلومات، فهي تتعرض لدراسة الموارد الطبيعية ومحدوديتها (جفاف المناخ وضيق المساحة الزراعية في الواحة وقلة المياه) والمعطيات التاريخية ومنها المراحل التاريخية التي مرت منها واحة فجيج وعلى الخصوص تاريخ العلاقات الاجتماعية في المجتمع الواحي ـــ وأساسا ـــ قصر زناكة. كما تذكر ببعض الصراعات حول الموارد المحدودة، وبأسس التنظيم الاجتماعي والسياسي القديم لهذا المجتمع، والفئات الاجتماعية الاقتصادية وأسس تنظيمها، إذ كانت التركبة الاجتماعية تتكون من الشرفاء والمرابطين والعامة والحراطين واليهود؛ وكيف تتوزع الموارد المائية والزراعية بينها حيث التوزيع اللامتكافىء للثروة بين العظام حسب الترتيب في المجتمع. وتبحث الدراسة أيضا في البنيات الزراعية السقوية بزناكَة من سكن ووظائف فلاحية وصناعية وخدمات داخل القصر، والنظام السقوي الموروث والطبقية المرتبطة به وعلاقات الإنتاج الحالية بمحاط زناكَة وما يرتبط بها من نظام عقاري للأرض ومن اشكال تملك الماء (ملكية خصوصية وجماعية وحبوس وهبة)، وأنماط الاستغلال الفلاحي في إطار أسروي وعمل ماجور أو تعاقد، وأنظمة الإنتاج الفلاحية، وتقييم الإنتاج الاقتصادي الواحي وأساسا التمور.

وقد عالج البحث في الختام دينامية المجال الواحي وفي مقدمته التكثيف الفلاحي ودور الهجرة المغادرة منه وخاصة في الجنوب، والانعكاسات المجالية للهجرة على محاط زناكَة سواء الهجرة الوطنية أو الدولية، والتحولات المجالية سواء على مستوى السكن وانفجار القصر أو التحولات الأخرى الاجتماعية.

III — المحاور الأساسية للبحث

يتعرض في **الفصل الأول** إلى **ظروف تكوين البنيات الزراعية لواحة زناكَة في سياق مجموعة فجيج.**

وهكذا يركز على الإطار الطبيعي لواحة فجيج ذات الموقع المنعزل، والوحدات الطبوغرافية المختلفة، وعلى الظروف التاريخية لتطور محاط زناكَة.

الفصل الثاني يعالج فيه **الأصول السلالية والتاريخ الاجتماعي لزناكَة** وكذا تركبة الساكنة وأنشطتها الاقتصادية وحركيتها وأصولها الجغرافية.

الفصل الثالث يتناول بالمعالجة **الفئات الاجتماعية الاقتصادية وأسس تنظيمها السياسي** وتوزيع الثروات في المجتمع المدروس والإطار القانوني الاجتماعي والسياسي المنظم للحياة الاجتماعية فيه.

الفصل الرابع يبحث في **البنيات الزراعية السقوية بواحة زناكَة** بالتركيز على السكن ونظام السقي الموروث وعلاقات الإنتاج الحالية وأنظمة الإنتاج الفلاحي ومحاولة تقييمه اقتصاديا.

الفصل الخامس يهتم **بدينامية المجال الواحي.** وأساسا بمظاهر التكثيف الفلاحي ودينامية البنيات الفلاحية بارتباط مع ظاهرة الهجرة وآثارها الواضحة على المحاط الفلاحي بما فيه التحولات السكنية.

IV — أهم الخلاصات والاستنتاجات

ينتهي البحث **باستنتاجات** حول **الدينامية المجالية الاجتماعية بواحة زناكَة والتي يمكن تلخيصها فيما يلي :**

* خضوع المجتمع الزناكَي للقوانين التي تحكم المجتمعات القبلية حين يتعلق الأمر بحماية وأمن القصر ومجاله الحيوي.

* الارتباط القوي بين المكونات المادية والاجتماعية لهذا المجتمع حيث أن تملك الأرض مرتبط بمراحل استقرار الفلق.

* المقومات المادية المائية بزناكَة قامت على أكتاف البيض وليس على استغلال السود — العبيد — عكس ما حدث في الواحات المغربية الجنوبية. كما أن دور الانتماء السلالي ضعيف في توزيع الموارد المائية والزراعية. ويعتبر النظام الهيدروفلاحي

بجميع مكوناته بالواحة المدروسة نموذجا متفردا ومتميزا عن نظيره في الواحات المغربية الأخرى كدرعة وداداس، وهذا له ارتباط بالإطار العام الثقافي والاجتماعي لواحة فيجيج.

* ارتباط الواحة اقتصاديا بالخارج أساسا، وبالمدن المغربية بشكل ثانوي حيث أن المهاجرين هم الأصل في الحركية الاقتصادية بفضل موارد الهجرة، والمستقرين هم الأداة. وهذا ما يفسر دينامية البنيات الفلاحية بزناكَة التي تتجدد باستمرار. وللهجرة انعكاسات قوية على مستوى المجال والمجتمع. ورغم ذلك يستدعي الأمر تدخلا لتصحيح بعض الأوضاع المختلفة في الميدان الفلاحي للوصول إلى مردودية أكبر سواء تعلق الأمر بترشيد طريقة استعمال الماء وإنجاز دراسات علمية أو في مجال تربية الماشية.

V ـ دينامية المجتمع الواحي وتكيفه مع الظروف الجديدة

فإذا كانت موارد الهجرة قد أفادت من ظل مستقرا في الواحة من تحريك الاقتصاد الواحي وضمان استمرارية الواحة فهل ستبقى هذه الحركية دائمة أم أنها ظرفية ؟

الواقع أن الهجرة الدولية أصبحت عليها قيود، ولن يتمكن المرشحون الجدد من الإقدام عليها، مما يقلص موارد الواحة ومن الحركة الاقتصادية المحلية وهو ما يشكل خطرا على أنظمة بأكملها. ولكن رغم ذلك قد يحل متغير آخر محل مورد الهجرة فتتأقلم الواحة وتتجدد. وهو ما يحدث بالفعل وعلى سبيل المثال يمكن الإشارة إلى **ثلاث مؤشرات** تثبت ذلك **أولها** : قيام الإنسان الواحي على مر السنين بزيادة غرس أشجار النخيل للحفاظ على استمرارية الواحة في المجال القديم. **ثانيها** ظهور استغلاليات فلاحية كبيرة عصرية تعتمد على السقي بالضخ (200 و400 هكتار في مدخل فجيج) إضافة إلى تأسيس تعاونيات فلاحية الشيء الذي خلق دينامية جديدة خارج محاط زناكَة. وهذا ما يثبت بأن الدينامية الفلاحية لا تقوم فقط على أساس موارد الهجرة الدولية بل أيضا على عناصر محلية من تجار وأساتذة ومهاجرين في المدن المغربية. **ثالث مؤشر** ظهور قطاعات مسقية وسعت المجال الفلاحي وأظهرت أهمية التكثيف الفلاحي على الواجهة الغربية من محاط زناكَة وتعتمد على ضخ السديمة المائية. وعلى مستوى السكن فقد توسع البناء ليشمل

300 مسكن منذ سنة 1972 ووزعت 524 قطعة أرضية للبناء من الأراضي الجماعية لقصر زناكَة. كما جهزت الواحة بعدة مصالح وخدمات (بنك، مستشفيين، بريد). كل هذا يبرز أن الواحة متجددة باستمرار.

VI ـــ مناقشة وتعقيب

بعد استعراض موجز لهذا البحث يتبين بأنه عمل رصين ويستحق التشجيع خاصة وأنه اهتم بمجال هش وهامشي واعتمد على عمل ميداني تطلب جهدا ومثابرة للوصول إلى النتائج التي وصل إليها. إلا أن التفاؤل الكبير في الدينامية الجديدة التي اعتمدت على التوسع الفلاحي خارج المحاط وبوسائل عصرية ـــ رغم صحتها وكونها تندرج في قدرة الإنسان على تطويع الطبيعة ـــ فإن التقييم سابق لأوانه، نظرا لطبيعة المجال المحصور في موارده الفلاحية من تربة وماء وموقع منعزل على الحدود المغلوقة منذ سنين. وحتى لو افترضنا مسبقا نجاح الاستثمار الجديد في الميدان الفلاحي فبأي ثمن ؟ وعلى كل حال إذا كانت التكلفة متشابهة مع نظيرتها بالنسبة للقمح السعودي فمن الأفضل استراد تلك المواد من الخارج بأثمان مناسبة. ولاشك أنه إذا ما تم فتح الحدود مع الجيران ستنتعش التجارة وتنعكس إيجابيا على الواحة وعلى استمراريتها. ومن دون شك أن ارتباط الإنسان الفجيجي بواحته ـــ خاصة المهاجرين منهم ـــ حتى في حالة تضحيته ببعض الموارد، ساهم إلى حد ما في انعاش الواحة في العقود الأخيرة. ولكن إلى متى سيستمر هذا التعلق خاصة بالنسبة للأجيال التي ترعرعت خارج الواحة في داخل الوطن أو خارجه ؟ وأمام التحولات الجديدة إلى متى سيستمر الإنسان الواحي مرتبطا بمستوى الكفاف في معيشته أمام ازدياد ساكنة الواحة. فإذا اغلق باب الهجرة الدولية سيظل باب الهجرة الداخلية مفتوحا وهو أحد العوامل التي ستساهم بدون شك في استمرارية الواحة وفي خلق نوع من التوازن بين الديموغرافيا والموارد.

قراءة تداولية في كتاب
«الصحافة المغربية المكتوبة باللغة الفرنسية»(*)

تأليف : **جامع بيضا**
عرض : **خالد التوزاني**
كلية الآداب / فاس ـــ سايس

الصحافة تسترعي انتباه الجميع، سواء كانوا قراءا أو باحثين. فعلاقة القارىء بالصحافة علاقة يومية تتحكم فيها عدة ضوابط منها معرفة الخبر أو البحث عن معلومات معينة أو التثقيف أو قد تكون مجرد قتل الوقت. أما الباحث فقد يمكنه النظر إلى الصحافة من عدة زوايا : من زاوية «علم الصحافة» أو الاعلام، أو من زاوية التاريخ، أي يؤرخ لها أو يستعملها كمصادر لكتابة التاريخ، كما يمكن أن ينظر إليها من زاوية التداولية (أي تداول لغة أو خطاب أو نص في سياق معين). كما يمكن القول بأن علم الصحافة يركز من بين ما يركز عليه على إنتاج الصحف وكيفية كتابتها وتكوين الصحافيين وكيفية التعامل مع الاخبار وإيصالها إلى القراء. هذا النوع من الاهتمام بالصحافة اهتمام تزامني وسهل إعادة إنتاجه نسبيا لأنه محدود في الزمان وقريب نوعا ما من الدارس. أما تلقي الصحافة، فيدخل، في نظري، في دائرة علم التداولية وتحليل الخطاب بما أن الصحافة جزء من التواصل المكتوب يعتمد على الخطاب والنصوص التي ينتجها كاتب ما داخل مؤسسة ما لإبلاغ رسالة ما إلى قارىء ما. وهي بالتالي بناء بلاغي له تأثير عرضي صعب إدراكه ويتغير حسب القراء وتصرفاتهم، وهي كذلك تزامنية أكثر منها دياكرونية. ومما يدعم هذا الرأي هو ذلك الاهتمام الذي بدأ يوليه اللسانيون ومنظرو تحليل الخطاب

(*) **BAIDA, Jamaâ : Le presse marocaine d'expression française des origines à 1956**; Pab. Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat, 1996, 457 p.

في العقود الأخيرة لما يسمى بـ«خطاب الاخبار». للإشارة فقط، محاولات فان ديك من هولندا لدراسة بنية الخطاب الاخباري وروجر فاولر من بريطانيا ودراساته للغة الاخبار وفرسكورن من بلجيكا وتحليله للموضوعية في الخطاب الاخباري إلى غير ذلك من الدراسات التي تهتم بالصحافة في ميدان نظرية التواصل إلا أن هذه الدراسات تهتم بالصحافة في الوقت الحاضر وتعتبرها معطى من المعطيات التي يمكن للنظريات اللسانية أن تقوم عليها.

انطلاقا من أن فهم الحاضر يستلزم فهم الماضي، لابد للباحث أن يعود إلى تاريخ الصحافة. لكي نفهم مشكلات الصحافة اليوم في المغرب، على سبيل المثال، مشكل النخبة وتعاملها مع العامة فيما يخص الاخبار ومشكل القراءة ونسبة الأمية ومعضلة اللغة التي يستعملها منتجو الصحافة، يجب العودة إلى تاريخ الصحافة المغربية لكي نفهم كيف تكونت وتطورت هذه المشاكل منذ البداية إلى عصرنا هذا. ربما يبدو ذلك شيئا بديهيا لكن دراسة الصحافة من وجهة نظر دياكرونية صعبة المنال وتتطلب جهدا ووقتا كبيرين. أولا، تكمن الصعوبة في إيجاد المصادر، وثانيا، في إعادة بناء سياق حقبة ماضية. والكل يعلم كم هو صعب إعادة بناء سياق الحاضر بالنسبة لحدث آني، وبالأحرى سياق الأحداث الماضية لأن ذلك يتطلب جهدا كبيرا لطرح وحل مشكلة قراءة وتأويل الأحداث.

دراسة الباحث جامع بيضا تدخل في إطار إعادة بناء ماضي الصحافة المغربية منذ البدايات إلى حدود سنة 1956. فهي محاولة لتأريخ نمط من الكتابة ونوع من الخطاب، أي كتابة تاريخ لظاهرة ثقافية، لذلك فالمشاكل التي يطرحها بوصفه مؤرخا بالنسبة للماضي يطرحها التداولي بالنسبة للحاضر. يمكن القول، إذن، أن التداولي مؤرخ بصيغة الحاضر كما أن المؤرخ تداولي بصيغة الماضي. فأوجه التقاطع بين التاريخ والتداولية عديدة منها : تداول الجرائد وقرائتها بوصفها نصوصا مكتوبة، أليات إنتاج الخطاب وتلقيه، إيديولوجية الخطاب من خلال الخطاب الاخباري.

سؤالان يستمدان شرعيتهما بصدد هذه العلاقة : كيف يمكن أن نتصور العلاقة بين التاريخ والتداولية، وما علاقة التاريخ بالصحافة ؟ قبل الإجابة على هذين السؤالين، أود أن أقدم المحاور التي سأتطرق إليها في هذه المداخلة. أولا، سأحاول

أن أبين أن علاقة التاريخ بالصحافة علاقة وطيدة من خلال مقولة «الصحافة علم مساعد للتاريخ». ثانيا، ما هي علاقة الصحافة بالتواصل واللغة، وكيف تطرق الكاتب إلى مشكلة اللغة والتواصل ؟ ثالثا، أحاول أن أجيب عن السؤال التالي. كيف تلقى المغاربة هذه الصدمة ـــ صدمة حداثة الصحافة ـــ وما مدى تأثيرها على الوقت الحاضر.

علاقة التاريخ بالتداولية، كما سبق لي أن قلت، علاقة وطيدة. ويمكن للبحث أن يسبر أغوارها مستقبلا، بل إن بعض المؤرخين قطعوا أشواطا بعيدة في تجريب أشكال ومناهج جديدة تحاول أن تقدم تحاليل جديدة للظواهر التاريخية والثقافية. أتحدث هنا معتمدا على كتاب «أشكال التجربة : تاريخ اجتماعي آخر» تحت إشراف برنارد لوبوتي (1995). يعتبر هذا المؤرخ أن «علم التاريخ مقبل على عصر التفكير التداولي»، أي أن الاهتمام بدأ ينكب حول : «تكوين الهوية الاجتماعية والتقاليد والأعراف التي تقيد وتحكم الحياة العامة. وبالتالي، فإن في حوار التاريخ مع العلوم المحاذية له (علم الاجتماع والانثربولوجيا)، يحاول المؤرخ بوسائله الخاصة أن يكون نظرية للفعل بحيث تكون قادرة على الانفلات من عبودية الحدث وأن يصف ويفسر لغة ومنطق الممارسات الإنسانية المتغيرة وزمنيتها. هذا الاتجاه يفترض تحليلات جديدة ومنهجية جماعية للفعل» (ص : 13).

أول ما يقوم عليه هذا البرنامج هو إعادة تراتبية الاهتمامات. أولا، يجب تحديد مسألة الهويات والعلاقات الاجتماعية بما أنها تتعايش فيما بينها، ولا يمكن أن تكون لا مبالية بالنسبة للمواقف التي تتفاعل معها، ولا يمكن أن تعيش في صناديق يعزلهم المؤرخون فيها بل تعيش الهويات الاجتماعية في سياق ما. ثانيا، يجب إعطاء أهمية خاصة للمجتمع بوصفه مقولة من المقولات الاجتماعية، أي اقتراح بأن الهويات أو العلاقات الاجتماعية دون طبيعة بل هي استعمالات فقط.

هناك عدة مفاهيم في هذا الاتجاه التي تحتاج إلى وقت طويل للشرح، مثل الأعراف والتقاليد والحياة العامة والسياق. وهذه أيضا مفاهيم جد مهمة بل محورية في علم التداولية. لكن أريد أن أتتبعها عند المؤرخ وأن أقدم بإيجاز كيف يفهمها المؤرخ. فبالنسبة لجامع بيضا، ينطلق بطرح الأسئلة التي سيحاول الإجابة عنها كالتالي :

«حاولنا جهد المستطاع الإجابة عن الأسئلة المشهورة والمحورية في ميدان التواصل : من يقول ماذا ؟ لمن ؟ بأي طريقة ؟ وبأي تأثير ؟».

هذه الأسئلة يطرحها الصحافي ويحاول الإجابة عنها أثناء عمله وتقديم الخبر ويطرحها التداولي ومنظرو التواصل ويطرحها المؤرخ أيضا لكي يحدد الهويات الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية في سياق ما، لكن، وكما سبق الإشارة إلى ذلك، فعمل المؤرخ محفوف بالمخاطر لأنه يقوم بذلك في الماضي فإلى أي درجة كان الباحث موفقا في تحديد الهويات الاجتماعية للصحافة المغربية المكتوبة بالفرنسية ؟ قبل الإجابة على هذا السؤال لابأس من التطرق إلى علاقة التاريخ بالصحافة.

يعلن الباحث في مقدمة الكتاب عن تحديده للموضوع والمنهجية التي اتبعها في دراسته. فقد لاحظ أن هناك فراغا بالنسبة للبيبليوغرافيا المغربية فيما يخص ميدان تحليل وسائل الاعلام (ص 15) وأن بعض الباحثين تغاضوا عن استغلال الصحافة المكتوبة كمخزون وثائقي لتسليط الأضواء على التاريخ المعاصر للمغرب وأن البعض الآخر اعتبرها مصادر ثانوية أن بعضهم أثنى عزمه نظرا لصعوبة استغلال المصادر. فسبب هذه المتاعب، في نظر الكاتب، هو أن تاريخ الصحافة في المغرب لايزال يحتاج إلى كتابة لتسليط الأضواء على الأحداث الماضية.

من جملة المآخذ التي أخذها الباحث على سابقيه أنهم لم يستعملوا المصادر أي المخطوطات أو الوثائق غير المنشورة وهو يعتبر أن عمله سباق إلى استغلال هذه المصادر ويسرد المصادر التي استقى منها معلوماته وهي حقا متنوعة وكثيرة مما يدل على أن الباحث قام بجهد كبير للحصول عليها وقراءتها وتمحيصها وتأويلها. ولاشك أن قيمة هذه المصادر بالنسبة للمؤرخ كبيرة جدا إذا قام الباحث بنشرها وستقدم حتما مساعدة قيمة لمن أراد أن يبحث في جوانب التاريخ المغربي المعاصر.

موضوع الكتاب، في نظري، يختلف عن مجموعة من الدراسات السابقة لنفس الموضوع، وعلى وجه الخصوص الدراسات الوصفية لمبيج (1954) وعوشر (1990) وبوتبقالت (1986) وأخرباش (1988)، إذ أن هذه الدراسات اهتمت بموضوع من مواضيع التاريخ المعاصر المغربي : دور الصحافة المغربية في الكفاح من أجل الاستقلال، سياسة الاخبار في عهد الحماية، الاحزاب السياسية اليسارية في المغرب إلى غير ذلك. دراسة بيضا تتميز بأنها مسح كرنولوجي بشكل ممنهج

لتقييم دور الصحافة المكتوبة باللغة الفرنسية على مستوى الانتاج خصوصا وهو بذلك يؤرخ للصحافة ذاتها. فبالرغم من أن الباحث اتبع طريقة سرد الأحداث والوقائع المعروفة في تاريخ المغرب والتحقيب الذي كان منتظرا نوعا ما، فإنه حاول أن يتفادى التطرق إلى موضوع واحد حيث أنه يدرس عدة مواضيع تتفرع عن موضوع الصحافة : 1) تاريخ الاصدارات والمؤسسات والتمويل وعدد الجرائد 2) التوجهات الايديولوجية للجرائد وعلاقاتها بالمحيط المحلي 3) الأحزاب السياسية والسلطات العمومية 4) مواقف الصحافة من الأحداث الكبرى على المستوى الوطني والعالمي 5) أهمية القراء وتاريخ الصحفيين. وبهذا تكون دراسته كما أرادها دراسة كيفية وليست كمية. لكن السؤال الذي يجب طرحه بهذا الصدد هو ألم يعتمد المؤرخون لتاريخ المغرب، خصوصا التاريخ المعاصر الصحافة في كتابة تواريخهم كمصادر مكتوبة لتسليط الأضواء على الأحداث ؟ فما هو الجديد إذن في «الصحافة المغربية المكتوبة بالفرنسية» إذا استثنينا، طبعا تاريخ هذه الصحافة ؟ وبصيغة أخرى، هل استطاع الباحث أن يدرس «أعراف وتقاليد الحياة العامة» ودور الصحافة فيها ؟ هل استطاع أن ينفلت من «عبودية الحدث» ؟

في محاولته لدراسة «تقاليد الحياة العامة» يطرح الباحث السؤال التالي : ما هي أشكال التواصل في مغرب ما قبل الحماية ؟ يذكر الكاتب أربعة أنواع من التواصل التقليدي : 1) البراح الذي يعينه المخزن أو القبيلة لنشر الأخبار في السلم والحرب في الأسواق والأماكن العامة 2) المساجد والزوايا والمدارس حيث ينتشر الخبر عن طريق التواصل الشفاهي. ويلاحظ الكاتب أن دخول الوسائل الحديثة لم يزعزع دور المساجد في انتشار الأخبار كما أن الحركة الوطنية ستستعمل هذه الوسيلة ضد الاستعمار. 3) الرقاص الذي يحمل الرسائل الرسمية للمخزن 4) الباعة المتجولون. لم تكن هذه الطرق واضحة بالنسبة للملاحظ الأجنبي حيث أطلق عليها «التلغراف الخفي» (ص 32) لكن يمكن تأويلها بأن المجتمع المغربي قد طور طرق التواصل الخاصة به ولم يكن ليحتاج إلى استيراد طرق جديدة ستغير مجرى حياته رأسا على عقب. وذلك بالضبط ما ذهب إليه الباحث قائلا : «إن المغاربة لم يحاولوا عن طواعية أن يدخلوا الصحافة في نظامهم الاخباري، فهم لم يحسوا بعد بحاجتهم إليها. ولقد كانوا مرغمين لتبنيها عن طريق التدخلات الأوربية والأجنبية وبعد ذلك رضخوا لها بعد أن استوعبوا مزايا جلالة الصحافة» (ص 32).

كيف يمكن أن نتصور أن «المغاربة» استوعبوا مزايا الصحافة وهم لم يملكوا أدواتها ولم يمارسوها بعد ؟ ألا يطرح هذا التساؤل سؤالا آخر بخصوص هوية «المغاربة» ؟ واضح هنا أن الكاتب يقصد المغاربة الأصليين. إلا أنه نظرا لأن اهتمام الكاتب هو أولا وقبل كل شيء التاريخ للصحافة في عهد الحماية فإنه لا يحاول أن يستخرج أهم سمات التواصل الشفاهي أو الأشكال التقليدية لتداول الاخبار أو أن يتبين أبعادها بالنسبة لعامة الشعب المغربي ولا أن يدرس انتقال المجتمع الشفاهي إلى المجتمع الكتابي. يصف الباحث انبهار «المغاربة» بالكزيتة التي أدخلها الاسبان إلى مستوطناتهم بالشمال وبقراءات بعضهم لأوصاف عجائب الطباعة لدى الصفار سنة 1845 والعمراوي 1860–61 وكيف أن المخزن قام بإدخال الطباعة سنة 1864 بصفة رسمية. لكن هل يمكن أن نعتبر هؤلاء المكونات والمحاولات استيعابا لدور الصحافة ؟ من الأكيد أنه تنقصنا معلومات جد مهمة عن عدد القراء وطبيعة القراءة في ذلك الوقت. كما أننا لا نعرف كم عدد المغاربة الذين كانوا يجيدون اللغات الأجنبية وما هي مواقف العلماء إزاء الصحافة إلى غير ذلك من المواضيع التي تتعلق بالقراءة واللغة.

كما أن هناك انطباعا بأن «المغاربة» الذين يقصدهم الكاتب هم المستوطنون المحميون واليهود والأجانب المقيمون بالمغرب من ألمان وأنجليز وإسبان وفرنسيين خصوصا طنجة. وهؤلاء هم الذين كانوا يمتلكون وسائل الصحافة ولم يكن المخزن قادرا على التحكم فيهم ولا أن يوقف مدهم الصحفي رغم محاولاته المتعددة. كما أن الرأي العام، إذا كان هناك رأي عام، الذي كان مستهدفا هو الرأي العام الأوروبي وليس المغربي. كما أن الجمهور المغربي كان منحصرا في النخبة غير الرسمية والمخزن ومحصورا من حيث العدد. يبدو من السياق العام لتاريخ الصحافة في عهد ما قبل الحماية أن تحديد الهويات الاجتماعية قد يشوبه نوع من الغموض : فالمغاربة تارة تدل على المغاربة المحليين، وتارة على الفرنسيين المقيمين في المغرب، وتارة المحميين، وتارة المخزن، وتارة النخبة غير الرسمية. وفي أغلب الأحيان، يعود المؤلف عن وعي أو دون وعي إلى تاريخ المخزن ومحاولته لمنع الصحافة في الحالات التي كانت ستشكل خطرا على مصالحه الخاصة (ص 54–52). ربما ليس ذلك غريبا في هذه الحالة لأن وضع المغرب في ذلك الوقت شهد تحركات هوياتية مختلفة لبسط النفوذ على أراضيه وأهله كما يصف ذلك فوزي عبد الرزاق (1989 ص 16) :

«كان المغرب في 1906 مضطربا منقسما على نفسه. فهذا يريد إعلان الجهاد على الأوروبيين الطامعين بالمغرب والاستعانة بالمستشارين المسلمين (كالعثمانيين مثلا) وذاك يميل إلى الاعتماد على الفرنسيين والألمان والإنجليز في وقت المد الأوروبي أو التعاون معهم لفتح المغرب أمام التجارة والتكنولوجيا الأوروبية وقد اعتمدت هذه الفئات جميعا على وسيلة الإعلام والصحافة في إيصال أفكارها إلى الناس».

إلا أن الكاتب يستنتج في خاتمة الفصل الأول أن المغاربة فشلوا فشلا ذريعا في استعمال الصحافة للرد على أطماع الأجانب مما يبين عدم قدرتهم على التحكم في دواليب الصحافة واستعمالها كأداة للتواصل (ص 86) لكنه سبق أن أشار إلى أن المخزن له معرفة لابأس بها لدواليب الصحافة (ص 53). ألا يشكل المخزن جزءا هاما من المغاربة ؟ لماذا فشل المخزن إذن في استعمال الصحافة لإخبار جل المغاربة أو التواصل معهم ؟

أهم شيء يستنتجه القارىء من هذا العرض للصحافة في تلك الظروف هو أن هدف الصحافة لم يكن الاخبار بل كان الترويج لآراء وايديولوجية الأشخاص والجماعة أو المؤسسة التي تصدر الجرائد. من الطبيعي، إذن أن الغلبة لمن يملك هذه الصحافة، أي الفرنسيين بالدرجة الأولى، لذلك فإن هذه الصحافة ليست مغربية بتاتا في نظري. وهذا ما يبرر سعي بعض المغاربة المحليين لامتلاك وسائل انتاج الصحافة سواء من المشرق أو الغرب.

يتجلى دور الصحافة «الفرنسية» قبل الحماية في التمهيد للغزو الهادىء للمغرب من طرف فرنسا كما أن مركز انتشار الجرائد لم يعد طنجة، بل انتقل إلى الدار البيضاء مع تنامي سكان الدارالبيضاء الأجانب. كما يتجلى دور الصحافة تحت الحماية 1912–1925 في دعم الاستعمار الفرنسي وتوطيد دعائمه فكانت الصحافة تهتم بتصرفات واهتمامات المعمرين ولا تهتم إلا نادرا بقدر المحليين. فلقد درس الباحث مشكلة التشريع لهذه الصحافة والقوانين المنظمة للصحافة الفرنسية التي لم تكن ملائمة بالنسبة للمغرب إذ أنها كانت تمييزية ولا تسمح للمغاربة بممارسة مهنة الصحافة لاعتقاد المستعمر بأن الصحافة : «سلاح خطير إذا وقع في أيد تنقصها التجربة، فهي ذو مزايا عند الشعوب المتحضرة ولا تلائم الشعوب التي توجد في بداية سلم التطور إلا لماما، خصوصا الشعوب العربية والبربرية التي يسهل إثارة إعجابها» ص 95 (قولة لضابط فرنسي في الشؤون المحلية).

مرت الصحافة تحت الحماية بمشاكل عديدة منها وصاية الإقامة العامة على الأخبار، مما جعل الأخبار تتشابه ونتج عن ذلك أن الجرائد بدأت تفقد قراءها مما يهدد استمراريتها. يستفيض الباحث في سرد وتحليل هذه المشاكل : منها الحرب العالمية وحرب الريف ويبين بوضوح كيف أن الصحافة كانت في خدمة مصالح الدولة المستعمرة إلا أنه يستمر بوصفها بالصحافة المغربية (ص 99). قد يبرر هذا الاستعمال بوجود كلمة «مغرب» في معظم أسماء الجرائد اليومية والأسبوعية التي شهدت تطورا كبيرا تحت امبراطورية ماس إلا أنها لم تكن مغربية إلا بالاسم.

والفارق الزمني بين حرب الريف والحرب العالمية الثانية هو الذي يتطرق إليه الجزء الثالث من الكتاب. ففي هذه الحقبة برزت الصحافة اليومية وتطورت الصحافة الأسبوعية وعلاقاتها مع المقيم العام ستيغ، خلف ليوطي، كما أن الصحافة بدأت تتطرق إلى المشاكل السياسية الفرنسية، خصوصا مع دخول اليسار إلى الحكم في فرنسا ودعم اليسار الفرنسي، الحزب الشيوعي، لثورة الريف. كما أن الصحافة الدينية ــ المسيحية واليهودية ــ بدأت تنشر أفكارها فيما يتعلق بالتمسيح والقضية البربرية ورد فعل الأوساط المسلمة ضد التمسيح، وموقف الوطنيين المغاربة من اليهود. في هذه الحقبة، طالب بعض المغاربة ــ النخبة بترخيص لجرائدهم بعد أن كانوا يمارسون الصحافة في الخفاء بتوزيعهم لأوراق ومنشورات في المساجد مثل **«السيف القاطع»**، **«اللواء»**، **«الإسلام»**، **«الوداد»**، **«الوطن»**، لكنها لم تجد جمهورا كبيرا لرواجها، ومنعت الصحافة الوطنية سنة 1934 باستثناء **La Voix Nationale** لأنها تشكل خطرا على الوجود الفرنسي بالمغرب.

يمكن القول إذن أن تأريخ الأحداث التي مر بها المغرب في الحقب المذكورة يشير إلى هويات اجتماعية مغربية وغير مغربية كانت في حالة صراع ويبين كيف استعملت الصحافة للدفاع عن هويتها. أنه تتبع لمنتجي هذه الصحافة أكثر من متلقيها، ذلك الصراع الذي سيحتدم فيما بعد على مستوى السياسة وعلى مستوى الرأي. ذلك ما نقرأه بتفصيل في الجزئين الرابع والخامس اللذان يصفان الأزمة المغربية الفرنسية. هذا الوضع يمكن وصفه بـ«المثاقفة الضدية» **Antagonistic Acculturation** أي أن مجموعة بشرية يمكن أن تستعير شكل من الأشكال الثقافية من مجموعة بشرية أخرى ولو أنها في حالة صراع معها. فالصحافة كشكل ثقافي

لم تكن معروفة لدى المغاربة ولقد قام بإدخالها الفرنسيون لكن استعملها الوطنيون المغاربة لمحاربة المستعمر الفرنسي نفسه.

تتجلى هذه المثاقفة في استعمال اللغة الفرنسية في التواصل، والعنوان خير دليل على ذلك : الصحافة المكتوبة باللغة الفرنسية. 94 % من الجرائد كانت تستعمل اللغة الفرنسية وكانت تتوجه للقراء الفرنسيين. ذلك أمر طبيعي جدا لكن من المشاكل القائمة لحد الآن استعمال بعض المغاربة للغة الفرنسية في تواصلهم فيما بينهم. من المفروض أنه من بعد تحرر المغاربة من المستعمر أن يستعملوا لغتهم الوطنية أو للغات التي كانت تستعمل قبل الاستعمار. من الناحية التاريخية يفيدنا الكاتب بأن الفرنسيين استعملوا اللغة العربية لنشر جريدة السعادة وذلك لنشر أفكارهم باللغة التي يفهمها معظم الفئات الشعبية. فنفس الطريقة استعملها الوطنيون عندما قرروا الكتابة باللغة الفرنسية، ربما لأن السلطات الفرنسية منعتهم من نشر الجرائد باللغة العربية، لكن ليس هناك مبرر في الاستمرار في نشر الأخبار باللغة الفرنسية في ما بعد مرحلة الاستعمار. مما يدل على أن المثاقفة غيرت وسيط التواصل دون أن تغيير طبيعة التواصل : يجب ألا ننسى أن نسبة الأمية كانت مرتفعة جدا وأن الذين يجيدون اللغة الفرنسية قليلون جدا، مما جعل الناس والمخزن يتواصلون عبر الترجمة إلى لغتهم الأصلية (ص 53 — ص 207).

المراجـــع :

ABDULRAZAK, F. (1989) Al-matbu'at alhajariyya fi almagrib, Rabat : Dar Nachr alma'rifa.

AKHERBACH, L. (1988) La presse des partis politiques de gauche au Maroc (de l'indépendence à nos jours) These de doctorat d'Université, Paris II.

AOUCHAR, A. (1990) La presse marocaine dans la lutte pour l'indépendance (1933-1956), Casablanca : Wallada.

BOUTBOUQALT, T. (1986) La politique d'information du protectorat français au Maroc, Rabat : El Maârif Aljadida.

MIEGE, J.L. (1954) «Journaux et journalistes à Tanger au XIX^{ème} siècle» Hespéris, 1 et 2, 191-228.

LEPETIT, B. (1995) Les formes de l'expérience : une autre histoire sociale, Paris : Albin Michel.

فهارس عامة

لمجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط

في ما بين سنتي 1977 و1995

تنشر **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط**،[1] بالإضافة إلى الأبحاث الأساسية، عروضاً ودراسات ببليوغرافية،[2] وبحوثا مترجمة ؛ كما تتولى نشر قوائم الأبحاث التي سجلت أو نوقشت بالكلية لنيل دكتوراة الدولة أو دبلوم الدراسات العليا، وكذا تقارير عن الأنشطة العلمية داخل المؤسسة. وقد أكدت هذه الدورية التي تصدر بالعربية منذ سنة 1977، سعيها إلى احتلال نفس المكانة التي تحتلها مجلة «**هسبريس-تمودة**» التي تصدر باللغات الأجنبية، ذلك لأن العمل العلمي على اختلاف لغاته ينطلق من المقاييس نفسها[3].

وتحصي هذه الفهارس العامة، حسب المواضيع، المواد التي تضمنتها الأعداد العشرون التي صدرت في الفترة ما بين 1977 و1995، وهي :

(1) منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط (17 × 24 سنتم).

(2) مختصرات : [ع.ب.] عرض ببليوغرافي.

(3) محمد القبلي، تقديم، العدد الأول، يناير 1977 ، ص. 4.

الأعـــداد	الســـنوات	عدد الصفحات
الأول	1977	325
الثاني	1977	337
الثالث	1978	318
الرابع	1978	318
الخامس	1979	259
السادس	1979	259
السابع	1980	332
الثامن	1982	371
التاسع	1982	345
العاشر	1984	215
الحادي عشر	1985	286
الثاني عشر	1986	254
الثالث عشر	1987	314
الرابع عشر	1988	279
الخامس عشر	1990-1989	304
السادس عشر	1991	283
السابع عشر	1992	204
الثامن عشر	1993	256
التاسع عشر	1994	264
العشـــرون	1995	256

وقد رتبت الجذاذات حسب المؤلفين بعد أن تم تصنيفها وفق العناوين التالية :

فهرس المواد :

I ــ ببليوغرافيا ــ فهارس.

II ــ فلسفة ــ دين.

III ــ علم الاجتماع ــ علم النفس ــ أنتروبولوجيا.

IV ـــ أدب ـــ لسانيات.

V ـــ تاريخ ـــ آثار ـــ مناقب.

VI ـــ جغرافيا.

VII ـــ العروض البيليوغرافية.

VIII ـــ أنشطة علمية للكلية.

وحتى يسهل استغلال هذه القائمة البيبليوغرافية، وضعنا في آخرها فهرسين : أولهما للمؤلفين والمترجمين، وثانيهما لكتاب العروض البيبليوغرافية.

فهرس الأعـلام :

ـــ فهرس المؤلفين والمترجمين.

ـــ فهرس كتاب العروض البيبليوغرافية.

I ــ ببليوغرافيا ــ فهارس

1) بونفور (عبد الله).ــ **من الكتب التي صدرت عن الإسلام في الغرب سنة 1980**، عدد 9، 1982، ص ص. 325-328.

2) **رسائل جامعية قدمها أساتذة مغاربة في الفترة الأخيرة**، عدد 1، يناير 1977، ص. 325.

3) فرحات (حليمة).ــ **قائمة المخطوطات العربية في مكتبة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط**، عدد 7، 1980، ص ص. 221-281؛ القسم الثاني، عدد 8، 1982، ص ص. 231-280؛ القسم الثالث : علوم متنوعة، عدد 9، 1982، ص ص. 293-324.

4) **قائمة الأبحاث التي سجلت أو نوقشت، بكلية الآداب الرباط، لنيل دكتوراه الدولة ودبلوم الدراسات العليا** إلى غاية 31 أكتوبر 1980، عدد 7، 1980، ص ص. 289-305؛ القسم الثاني : من أكتوبر 1980 إلى أكتوبر 1985، عدد 12، 1986، ص ص. 219-241؛ القسم الثالث، عدد 13، 1987، ص ص. 291-307؛ القسم الرابع، عدد 14، 1988، ص ص. 231-249؛ القسم الخامس، عدد 15، 1989-1990، ص ص. 239-274؛ القسم السادس لسنة 1990، عدد 16، 1991، ص ص. 253-273؛ القسم السابع لسنة 1991، عدد 17، 1992، ص ص. 167-193؛ القسم الثامن لسنة 1992، عدد 18، 1993، ص ص. 219-247؛ القسم التاسع لسنة 1993-1994، عدد 19، 1994، ص ص. 229-264؛ القسم العاشر لسنة 1995، عدد 20، ص ص. 233-256.

5) لطفي (عبد الحميد).ــ **مراجع بالإنجليزية حول المغرب**، عدد 3-4، 1978، ص ص. 291-310.

6) اللوزي (محمد).ــ **فهارس مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية خلال عشر سنوات 1977-1987**، عدد 14، 1988، ص ص. 259-279.

ـ صنفت الأعمال حسب النظام العشري الدولي، فجاء العمل في ثلاثة فهارس :

1 ـ فهرس البحوث الأساسية، حسب العناوين وأسماء المؤلفين، مع الإحاطة على رقم العدد، والصفحة، والسنة؛

2 ـ فهرس الدراسات والعروض البيليوغرافية بنفس التصنيف؛

3 ـ فهرس بأسماء الباحثين المشاركين في المجلة حسب الحرف الأول من الاسم الشخصي.

7) المنصور (محمد).ـ **أطروحات الدكتوراة المقدمة إلى الجامعات الأمريكية والمتعلقة ببلدان المغرب العربي : المغرب، الجزائر، تونس، ليبيا، 1952–1982**، عدد 11، 1985، ص ص. 251–274.

8) المنوني (محمد).ـ **المصادر العربية لتاريخ المغرب : القسم الأول، حتى نهاية الفترة الموحدية**، عدد 7، 1980، ص ص. 159–219؛ القسم الثاني، عدد 8، 1982، ص ص. 121–230؛ القسم الثالث، عدد 9، 1982، ص ص. 225–292؛ المصادر التاريخية المدونة في العصر العلوي الثاني، عدد 11، 1985، ص ص. 227–250؛ المصادر التاريخية المدونة في العصر العلوي الثالث : 1204–1276هـ/ 1790–1860م، عدد 12، 1986، ص ص. 139–218؛ العصر العلوي الرابع 1859–1912، عدد 13، 1987، ص ص. 217–266؛ عدد 14، 1988، ص ص. 167–229؛ العصر العلوي الخامس : 1912–1956، عدد 15، 1989–1990، ص ص. 175–237؛ عدد 16، 1991، ص ص. 199–252؛ العصر العلوي الخامس 1930–1956 : المرحلة الثانية، القسم الأول، عدد 17، 1992، ص ص. 123–165؛ القسم الثاني، عدد 18، 1993، ص ص. 197–218؛ عدد 19، 1994، ص ص. 209–227؛ عدد 20، 1995، ص ص. 213–229.

II ـ فلسفة ـ دين

9) البعزاتي (بناصر).ـ **في الاستقراء**، عدد 19، 1994، ص ص. 9–30.

10) البعزاتي (بناصر).ـــ **في الجذور التاريخية للهندسة اللاأقليدية**، عدد 20، 1995، ص ص. 9-35.

11) البعزاتي (بناصر).ـــ **في مسألة البداية التاريخية للمعرفة العلمية**، عدد 18، 1993، ص ص. 9-24.

12) بن البشير (محمد).ـــ **دور الوقاية في المنهج الإسلامي**، عدد 12، 1986، ص ص. 99-109.

13) حمادة (فاروق).ـــ **القرآن الكريم ميزان المعرفة الإنسانية**، عدد 14، 1988، ص ص. 125-145.

14) حميش (بنسالم).ـــ **المعتزلة بين الخطاب والعنف**، عدد 11، 1985، ص ص. 85-96.

15) الدواي (عبد الرزاق).ـــ **ملاحظات حول بحوث السنة الرابعة : قسم الفلسفة**، عدد 10، 1984، ص ص. 193-195.

16) شحلان (أحمد).ـــ **مفهوم الأمية في القرآن**، عدد 1، يناير 1977، ص ص. 103-125.

17) شحلان (أحمد).ـــ **مقدمة كتاب دلالة الحائرين للحبر أبي عمران موسى ابن ميمون القرطبي نقل وتعليق مع مقارنة بكتاب «فعل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال» لأبي الوليد ابن رشد**، عدد 7، 1980، ص ص. 77-107.

18) شحلان (أحمد).ـــ **من الفكر الفلسفي اليهودي العربي : أبو عمران موسى ابن ميمون وكتابه «دلالة الحائرين»**، عدد 5-6، 1979، ص ص. 5-23.

19) طه (عبد الرحمان).ـــ **تحليل المنطق للعبارات اللغوية وصياغته الصورية لها**، عدد 1، يناير 1977، ص ص، 127-163.

20) طه (عبد الرحمان).ـــ **رسالة في منطق الاستدلال الاحتجاجي والطبيعي ونماذجه**، عدد 12، 1986، ص ص. 123-133.

21) طه (عبد الرحمان).ــ **النحو الصوري واللسان الطبيعي**، عدد 2، 1977، ص ص. 27–78.

22) الصغير (عبد المجيد).ــ **حول المضمون الثقافي للغرب الإسلامي من خلال «المدخل لصناعة المنطق» لابن طلموس**، عدد 15، 1989–1990، ص ص. 119–151.

23) الصغير (عبد المجيد).ــ **ملاحظات حول «مشكلة الإصلاح» في أول مخطط صوفي لتحرير الجزائر سنة 1265هـ=1849م**، عدد 8، 1982، ص ص. 335–355.

24) الصغير (عبد المجيد).ــ **من «خرق العادة» إلى «مستقر العادة» بحث في وحدة مفهوم العادة بين الغزالي وابن خلدون**، عدد 9، 1982، ص ص. 93–109.

25) العلمي (أحمد).ــ **الوجود والذات عند المعتزلة**، عدد 18، 1993، ص ص. 53–70.

26) العمراني (جمال عبد العلي).ــ **الإسلام والفلسفة**، عدد 3–4، 1978، ص ص. 145–155.

27) مفتاح (محمد).ــ **الأبحاث الصوفية ماهيتها ومقاصدها : روضة التعريف بالحب الشريف**، عدد 2، 1977، ص ص. 5–26.

28) مفتاح (محمد).ــ **الخطاب الصوفي والتضامن «نموذج من العصور الوسطى»**، عدد 14، 1988، ص ص. 49–86.

29) يفوت (سالم).ــ **التاريخ والسياسة في فكر ابن حزم**، عدد 10، 1984، ص ص. 99–133.

30) يفوت (سالم).ــ **تصنيف العلوم لدى ابن حزم**، عدد 9، 1982، ص ص. 53–91.

31) يفوت (سالم).ــ **دراسة في التفكير الأصولي لدى ابم حزم**، عدد 11، 1985، ص ص. 97–112.

32) يفوت (سالم).ـــ **العلوم في الأندلس وخلفياتها الفلسفية**، عدد 13، 1987، ص ص. 21-57.

33) يفوت (سالم).ـــ **مدخل لقراءة «كتاب الحدود في الأصول» للباجي الأندلسي**، عدد 8، 1982، ص ص. 81-94.

III ـــ علم الاجتماع ـــ علم النفس ـــ أنتروبولوجيا

34) أعفيف (محمد).ـــ **المغرب في الكتابة الأنتروبولوجية**، عدد 18، 1993، ص ص. 133-137.

35) أورلي (إفلين الين).ـــ **من الملاحظة الميدانية إلى الكتابة الأنتروبولوجية**، عدد 18، 1993، ص ص. 125-131.

36) إيكلمان (ديل).ـــ **الأنتروبولوجيا والتاريخ ووضعهما في المجال الأكاديمي**، عدد 18، 1993، ص ص. 117-123.

37) بنطاهر (مكي).ـــ **ملاحظات حول بحوث السنة الرابعة : قسم علم الاجتماع**، عدد 10، 1984، ص ص. 196-205.

38) بن الطاهر (المكي).ـــ **نظرة السوسيولوجي إلى عالم الهجرة : دراسة حول المهاجرين العرب من خلال الإنجاز الأدبي الفرنسي**، عدد 5-6، 1979، ص ص. 125-136.

39) بورقية (رحمة).ـــ **حول القبيلة في المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر**، عدد 14، 1988، ص ص. 35-48.

40) بيريو (هانري).ـــ **أدوار ضابط الاستعلامات أثناء الحماية في المغرب**/ هـ. بيريو؛ ترجمة وتقديم إبراهيم بوطالب، عدد 18، 1993، ص ص. 141-167.

41) حسن (محمد).ـــ **حول إحدى القبائل البربرية : نفوسة : مجالها الجغرافي وعلاقتها بالسلطة المركزية**، عدد 10، 1984، ص ص. 149-167.

42) الحمودي (عبد الله).ـــ **الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة : ملاحظات حول أطروحات كلنير**/ عبد الله الحمودي؛ ترجمة

عبد الأحد السبتي، وعبد اللطيف الفلق، عدد 11، 1985، ص ص. 193-224.

Hammoudi (Abdellah).- **Ségmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté : reflexion sur les thèses de Gellner**, *Hesp-Tamuda*, Vol. 15, 1974, pp. 147-180.

43) الربضي (هاني).ـــ **المشكلات التي يعاني منها المعوقون حركيا في محافظة أربد بالأردن**، عدد 15، 1989-1990، ص ص. 153-172.

44) ربيع (مبارك).ـــ **دور المؤسسات التربوية في الوقاية من جنوح الأحداث**، عدد 13، 1987، ص ص. 94-121.

45) ربيع (مبارك).ـــ **في الشخصية وعوامل تكوينا : دور اللغة العربية في تكوين شخصية المراهق**، عدد 1، يناير 1977، ص ص. 165-175.

46) ربيع (مبارك).ـــ **ملاحظات حول بحوث السنة الرابعة : قسم علم النفس**، عدد 10، 1984، ص ص. 206-215.

47) سيكار (نورمان).ـــ **البنى المجتمعية الاقتصادية ونشوء برجوازية حضرية في المغرب قبل الاستعمار**/ نورمان سيكار؛ ترجمة محمد نجمي الروداني، مراجعة محمد معتصم، عدد 20، 1995، ص ص. 151-204.

48) شقرون (محمد).ـــ **مفهوم التنشئة الاجتماعية في سوسيولوجية التربية «ملاحظات إبستيمولوجية ومنهجية»**، عدد 16، 1991، ص ص. 159-172.

49) شقرون (محمد).ـــ **مفهوم العائلة : استعمالاته وتطبيقاته في المجتمع المغربي**، عدد 11، 1985، ص ص. 113-129.

50) شقرون (محمد).ـــ **نظام القرابة والعائلة في المجتمع المغربي**، عدد 13، 1987، ص ص. 59-89.

51) صدقي أزايكو (علي).ـــ **حول النظرية التجزُّئية مطبقة على المغرب**، عدد 14، 1988، ص ص. 9-33.

52) كلنير (ارنست).ـــ **السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية/**

ا. كلنير؛ ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، عدد 11، 1985، ص ص. 171–191.

Gellner (E).- **Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'Islam marocain,** *Annales E.S.C.*, Mai-Juin 1970, pp. 699-713.

53) المرنيسي (فاطمة).ـــ **بعض المراجع حول المرأة والعائلة في العالم العربي والمغرب بصفة خاصة**، عدد 1، يناير 1977، ص ص. 185–224.

54) المرنيسي (فاطمة).ـــ **تطور العائلة المغربية المعاصرة : انهيار قدرة الأب وبروز الدولة كبديل له**، عدد 2، 1977، ص. 187–203، عدد 3–4، 1978، ص ص. 157–180.

55) المودن (عبد الرحمن).ـــ **قراءة نقدية في كتاب «العِرض والبركة»** لريمون جاموس Honneur et Baraka : Les structures sociales traditionnelles dans le rif، عدد 9، 1982، ص ص. 191–201.

56) الهراس (المختار).ـــ **سيرورة تكون الهياكل القبلية في جبالة**، عدد 12، 1986، ص ص. 47–58.

IV ـــ أدب ـــ لسانيات

57) أبو زيد (أحمد).ـــ **التيار الاعتزالي وظاهرة التجديد في الشعر العباسي**، عدد 12، 1986، ص ص. 59–74.

58) أديوان (محمد).ـــ **آفاق التكامل والانسجام بين العلوم الإنسانية والنقد الأدبي**، عدد 20، 1995، ص ص. 37–92.

59) الأوراغي (محمد).ـــ **إعراب الناسخ الحرفي**، عدد 19، 1994، ص ص. 31–65، ببليوغرافيا، ص ص. 64–65.

60) بوبية (فوزي).ـــ **المشرع والسياسة والمسرح : حول تطور الآداب في أواخر القرن الثامن عشر**، عدد 2، 1977، ص ص. 245–258.

61) بوحسن (أحمد).ـــ **الغرب في المشروع النقدي لطه حسين**، عدد 11، 1985، ص ص. 131–149.

62) حامد (عبد الحق).ـــ **ملحمة «مقبر»**/ عبد الحق حامد؛ ترجمة محمد بن تاويت، عدد 13، 1987، ص ص. 155-213.

63) حسان (تمام).ـــ **مشكلة الترجمة**، عدد 3-4، 1978، ص ص. 181-194.

64) حسّاوي (محمد).ـــ **التصويت وزمنا التنفس**، عدد 18، 1993، ص ص. 25-52.

65) الحسيني (قاسم).ـــ **المؤثرات الثقافية في القصيدة العربية الأندلسية**، عدد 16، 1991، ص ص. 123-151.

66) الحنصالي (سعيد).ـــ **نظرية التلقي : البناء والتفاعل والنسقية : قراءة في أعمال ندوة «نظرية التلقي : إشكاليات وتطبيقات»**، عدد 19، 1994، ص ص. 167-207.

67) شادلي (المصطفى).ـــ **دراسة سيميائية لقصيدة شعرية عربية معاصرة**، عدد 12، 1986، ص ص. 75-97.

68) الشادلي (مصطفى).ـــ **ظاهرة الحيز في الخرافة الشعبية**، عدد 10، 1984، ص ص. 169-177.

69) شحلان (أحمد).ـــ **من الأدب العربي ـــ العبري : أبو هرون موسى بن يعقوب بن عزرة وكتابه : المحاضرة والمذاكرة**، عدد 10، 1984، ص ص. 65-98.

70) طحطح (فاطمة).ـــ **الشعر الأندلسي في عهد المرابطين : الإشكال المنهجي**، عدد 13، 1987، ص ص. 123-131.

71) الطريسي (أحمد أعراب).ـــ **منهجية العمل الأدبي : موقف المحلل من النص الشعري**، عدد 9، 1982، ص ص. 111-125.

72) الطريسي (أحمد أعراب).ـــ **منهجية العمل الأدبي ـــ 2 ـــ**، عدد 8، 1980، ص ص. 45-79.

73) الطريسي (أعراب).ـــ **العمل الإبداعي والإشكال المنهجي**، عدد 7، 1980، ص ص. 109-135.

74) عبد اللاّوي (محمد).ــ **مدلول كلمة «حماسة» في المعاجم والشعر الجاهلي**، عدد 17، 1992، ص ص. 53–66.

75) علوش (سعيد).ــ **الأدب المقارن بين الغرب والشرق**، عدد 3–4، 1978، ص ص. 201–228 : 1 كراس مطوي. خ.ن.

76) علوش (سعيد).ــ **بيبليوغرافية الأدب المقارن في العالم العربي**، عدد 5–6، 1979، ص ص. 207–250.

77) علوش (سعيد).ــ **الظاهرة التخيلية في الرواية بالمغرب العربي**، عدد 2، 1977، ص ص. 127–186.

78) العلوي (أحمد).ــ **نقد علم المفاهيم**، عدد 17، 1992، ص ص. 9–38.

79) الغازي (علال).ــ **صورة النقد الأدبي في «بغية الرائد...» بين المنهج والمصطلح**، عدد 14، 1988، ص ص. 87–124.

80) كيليطو (عبد الفتاح).ــ **تعريف النص الأدبي**، عدد 5–6، 1979، ص ص. 117–124.

81) كيليطو (عبد الفتاح).ــ **تاريخ الشاعر**، عدد 3–4، 1978، ص ص. 195–199.

82) الكنوني (محمد).ــ **تحقيق دواوين الشعر المغربي في الدراسات الجامعية بالمغرب**، عدد 16، 1991، ص ص. 153–158.

83) **لقاء اللغويين والسميائيين**. الرباط، 1976، عدد 1، يناير 1977، ص 313.

84) المتوكل (أحمد).ــ **نحو قراءة جديدة لنظرية النظم عند الجرجاني**، عدد 1، يناير 1977، ص ص. 91–101.

85) المدغري علوي (عبد الله).ــ **تعدد الأصوات (البوليفونية) : اللسانيات ونظرية المحكي**/ عبد الله المدغري علوي؛ ترجمة بشير القمري، عدد 14، 1988، ص ص. 149–164.

86) المعداوي (أحمد).ــ **جدلية الأمل واليأس في شعر عبد الوهاب البياتي : دراسة في الصورة الشعرية**، عدد 5–6، 1979، ص ص. 137–152.

87) الودغيري (عبد العالي).ـــ **الألفاظ المغربية ـــ الأندلسية في معيار الونشريسي**، عدد 17، 1992، ص ص. 39-52.

V ـــ تاريخ ـــ آثار ـــ مناقب

88) أعفيف (محمد).ـــ **الحركات الحسنية من خلال مؤلفات ابن زيدان**، عدد 7، 1980، ص ص. 47-75.

89) أعفيف (محمد).ـــ **دلالة الإصلاح من خلال نص مغربي من القرن التاسع عشر [سفارة المنبهي إلى لندن 1371هـ=1900م]**، عدد 9، 1982، ص ص. 181-188.

90) أفا (عمر).ـــ **الاستشارات السلطانية في مجال الإصلاحات بالمغرب في القرن التاسع عشر**، عدد 16، 1991، ص ص. 43-69.

91) أفا (عمر).ـــ **أطروحة «إينولتان»** [لأحمد التوفيق] كنموذج للكتابة التاريخية، عدد 9، 1982، ص ص. 155-167.

92) أفا (عمر).ـــ **التواجد الألماني بالجنوب المغربي في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين**، عدد 19، 1994، ص ص. 67-85، ملحقان.

93) أفا (عمر).ـــ **ملامح من تطور الخط المغربي من خلال الكتابة على النقود**، عدد 18، 1993، ص ص. 71-91 : خريطة، 10 لوحات.

94) البزاز (محمد الأمين).ـــ **حول المجاعات والأوبئة خلال العصر الوسيط**، عدد 18، 1993، ص ص. 93-114 : 3 جداول.

95) البزاز (محمد الأمين).ـــ **الطاعون الأسود بالمغرب في القرن 14م**، عدد 16، 1991، ص ص. 109-122.

96) البزاز (محمد الأمين).ـــ **قراءة في ظهير المولى الحسن الذي أذن فيه للهيئة الدبلوماسية بطنجة بممارسة دور الدركي الصحي في الموانئ المغربية**، عدد 8، 1982، ص ص. 309-316.

97) البزاز (محمد الأمين).ـــ **قراءة في كتاب جرمان عياش «دراسات في تاريخ المغرب»**، عدد 8، 1982، ص ص. 203-209.

98) البزاز (محمد الأمين).ـــ **قضية أمن الأوربيين بالمغرب 1895**، عدد 7، 1980، ص ص. 39-46.

99) بلكامل (البيضاوية).ـــ **جزيرة سيرني بين المصادر المكتوبة والمصادر الأثرية**، عدد 20، 1995، ص ص. 93-103.

100) بنبين (أحمد شوقي).ـــ **خزانة مراكشية بالأسكوريال**، عدد 9، 1982، ص ص. 127-142.

101) بنسعيد (إدريس).ـــ **قراءة في كتاب «إينولتان»** [لأحمد التوفيق]، عدد 9، 1982، ص ص. 169-179.

102) بنسعيد (سعيد).ـــ **المثقف المخزني وتحديث الدولة : بدايات السلفية الجديدة في المغرب**، عدد 10، 1984، ص ص. 45-63.

103) بنشريفة (محمد).ـــ **حول إبن رزين مؤلف كتاب الطبيخ**، عدد 8، 1982، ص ص. 95-118.

104) بنشريفة (محمد).ـــ **حول نسبة كتاب في التاريخ إلى الشاعر ابن زيدون**، عدد 3-4، 1978، ص ص. 61-80.

105) بنشريفة (محمد).ـــ **من منافرات العدوتين نص جديد**/ تقديم وتحقيق محمد بن شريفة، عدد 1، يناير 1977، ص ص. 7-49.

106) بن المحبوبي (محمد بن أحمد).ـــ **علماء بلاد شنقيط ورحلات الحج في القرون الماضية**، عدد 20، 1995، ص ص. 105-120.

107) بوشرب (أحمد).ـــ **موارد المغاربة المقيمين بالبرتغال وظروف عيشهم خلال القرن السادس عشر**، عدد 19، 1994، ص ص. 87-103.

108) بيضا (جامع).ـــ **رسالة من المولى عبد الحفيظ إلى الرئيس الأمريكي ويلسن** : 30 يونيو 1910، عدد 16، 1991، ص ص. 175-183.

109) التمسماني (عبد العزيز خلوق).ـــ **من جوانب التسرب العسكري إلى الشمال : احتلال العرائش والقصر الكبير 1 يونيو 1911**، عدد 8، 1982، ص ص. 45-63.

110) توري (عبد العزيز).ـــ **المسح الأثري لحوض «سبو» ومنطقة «غمارة» :**

نتائج الموسم الأول، عدد 11، 1985، ص ص. 151–168 : 3 خرائط.

111) **اجتماع المكتب الدائم لاتحاد المؤرخين ببنغازي فيما بين 18 و21 أكتوبر 1974**، عدد 1، يناير 1977، ص ص. 315–318.

112) حجي (محمد).— **ظروف عيش الأساتذة والطلبة في عهد السعديين**، عدد 1، يناير 1977، ص ص. 51–65.

113) حجي (محمد).— **لمحة تاريخية عن إحياء التراث في المغرب**، عدد 8، 1982، ص ص. 7–15.

114) حجي (محمد).— **المقاومة المسلحة ضد الاستعمار الأروبي وأصداؤها في المغرب وليبيا**، عدد 7، 1980، ص ص. 7–15.

115) حركات (إبراهيم).— **الأجهزة السياسية المركزية لدى المخزن السعدي**، عدد 11، 1985، ص ص. 7–30.

116) حركات (إبراهيم).— **تطور الأوضاع الاقتصادية على عهد السعديين**، عدد 12، 1986، ص ص. 15–46.

117) حركات (إبراهيم).— **الجيش المغربي في عهد بني مرين**، عدد 8، 1982، ص ص. 17–43.

118) حركات (إبراهيم).— **الحياة الاجتماعية في عصر بني مرين : الأطعمة والأفراح**، عدد 5–6، 1979، ص ص. 45–57.

119) حركات (إبراهيم).— **الحياة الاقتصادية في العصر المريني**، عدد 3–4، 1978، ص ص. 129–144.

120) حركات (إبراهيم).— **معالم من التاريخ الاجتماعي للمغرب على عهد بني مرين**، عدد 2، 1977، ص ص. 205–243.

121) حمام (محمد).— **بناء الأسوار وصيانتها في أوربا : نموذج منطقة كاسكونيا الفرنسية في القرن الثالث عشر للميلاد**، عدد 17، 1992، ص ص. 87–94 : 1 خريطة.

122) الخديمي (علال).ــ **عواقب التدخل الأوروبي بالشاوية خلال القرن التاسع عشر**، عدد 11، 1985، ص ص. 31-46.

123) دندش (عصمت).ــ **من مظاهر الحياة الاجتماعية بالأندلس، طقوس الجنائز**، عدد 19، 1994، ص ص. 105-122.

124) زمامة (عبد القادر).ــ **ابن حبوس**، عدد 7، 1980، ص ص. 137-155.

125) زنيبر (محمد).ــ **ابن الخطيب والتجديد في المنهاج التاريخي**، عدد 2، 1977، ص ص. 79-126.

126) زنيبر (محمد).ــ **التبادل الثقافي بين الأندلس والمغرب وأثره في التطور العلمي بالبلدين**، عدد 16، 1991، ص ص. 9-41.

127) زنيبر (محمد).ــ **حفريات عن شخصية يعقوب المنصور**، عدد 9، 1982، ص ص. 23-52؛ عدد 10، 1984، ص ص. 25-44.

128) زنيبر (محمد).ــ **الصورة التاريخية للمثقف المغربي التقليدي : ابن زاكور على حقيقته**، عدد 3-4، 1978، ص ص. 97-128.

129) زنيبر (محمد).ــ **الفكر المغربي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر**، عدد 8، 1982، ص ص. 317-334.

130) زنيبر (محمد).ــ **مراكز الحضارة الإسلامية**، عدد 12، 1986، ص ص. 7-13، القسم الثاني، عدد 13، 1987، ص ص. 9-20.

131) زنيبر (محمد).ــ **مفهوم الحضارة الإسلامية**، عدد 7، 1980، ص ص. 17-37.

132) الشابي (مصطفى).ــ **عبد الرحمن بن زيدان مؤرخا سياسيا**، عدد 10، 1984، ص ص. 135-147.

133) الشابي (مصطفى).ــ **النخبة المغربية في القرن 19 : محاولة تعريف**، عدد 8، 1982، ص ص. 299-307.

134) الشادلي (عبد اللطيف).ــ **مرسى الوليدية**، عدد 1، يناير 1977، ص ص. 67-89.

135) صدقي (علي).ـــ **مساهمة في التعريف بمخطوط «رحلة الوافد»**، عدد 13، 1987، ص ص. 267-281.

136) صدقي (علي).ـــ **النسب والتاريخ وابن خلدون**، عدد 11، 1985، ص ص. 47-83.

137) صدقي (علي إزايكو).ـــ **التأويل النسبي الجينيالوجي لتاريخ شمال إفريقيا، هل يمكن تجاوزه ؟**، عدد 15، 1989-1990، ص ص. 9-34.

138) صدقي (علي إزايكو).ـــ **زاوية تاسافت**، عدد 16، 1991، ص ص. 71-107.

139) عياش (جرمان).ـــ **مشكلة الإصلاح من زاوية التاريخ**، عدد 8، 1982، ص ص. 291-298.

140) القبلي (محمد).ـــ **مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين**، عدد 3-4، 1978، ص ص. 7-59.

141) القبلي (محمد).ـــ **ملاحظات حول التجارب الوحدوية الوسيطية ببلاد المغرب الكبير**، عدد 9، 1982، ص ص. 7-22.

142) القدوري (عبد المجيد).ـــ **صور عن أوروبا من خلال ثلاث رحلات مغربية وبعض المراسلات الرسمية**، عدد 15، 1989-1990، ص ص. 45-66.

143) كنبيب (محمد).ـــ **نظام فيشي و«فرنسا الحرة» والحركة الوطنية المغربية 1940-1944**، عدد 20، 1995، ص ص. 133-148.

144) اللبار (محمد).ـــ **الربط البري بين الموريطانيتين الطنجية والقيصرية : القرن الخامس للميلاد**، عدد 19، 1994، ص ص. 123-137 : خريطة.

145) المنصور (محمد).ـــ **الجهود المغربية من أجل استرجاع مدينة سبتة في عهد مولاي سليمان : 1792-1822**، عدد 5-6، 1979، ص ص. 29-44.

146) المنوني (محمد).ـــ **الطابع الخاص للحضارة المغربية في العصر الوسيط**، عدد 3–4، 1978، ص ص. 81–96.

147) المنوني (محمد).ـــ **العلاقات المغربية الإفريقية من خلال مجموعة وثائق في خزانة علال الفاسي**، عدد 15، 1989–1990، ص ص. 35–44.

148) المنوني (محمد).ـــ **لائحة مطالب وطنية مبكرة يقدمها عالم من فاس إلى المقيم ستيغ سنة 1926**، عدد 18، 1993، ص ص. 171–193.

149) المنوني (محمد).ـــ **ملاحظات حول بعض ردود فعل المغاربة تجاه الدعوة إلى الإصلاح في القرن 19 من خلال وثيقة موضوعية**، عدد 9، 1982، ص ص. 145–153.

150) المنوني (محمد).ـــ **وصف الطريق الرابطة بين مدينتي زرهون وسلا اقتباساً من رحلة «غاية المقصود بالرحلة مع سيدي محمود»**، عدد 20، 1995، ص ص. 121–132.

151) مولاي رشيد (المصطفى).ـــ **حانون والمغرب**، عدد 10، 1984، ص ص. 9–23 : 5 خرائط.

152) نجمي (عبد الله).ـــ **العكاكزة**، عدد 5–6، 1979، ص ص. 59–94.

153) الهجراوي (محمد عبد الجليل).ـــ **اقتراح أسماء جديدة لأدوات ما قبل التاريخ : من قضايا المصطلح**، عدد 15، 1989–1990، ص ص. 275–277.

154) الهجراوي (محمد عبد الجليل).ـــ **من المصادر الأثرية لتاريخ المغرب : نماذج من معروضات المتحف الأثري بالرباط : أولا : حضارات ما قبل التاريخ**، عدد 17، 1992، ص ص. 67–86 : صور؛ ببليوغرافيا؛ ثانيا : الحضارة الرومانية، عدد 19، 1994، ص ص. 141–165 : صور.

VI ـــ جغرافيا

155) آيت حمزة (محمد).ـــ **النظام السقوي التقليدي وتنظيم المجال في جنوب**

المغرب : نموذج من حوض دادس، عـدد 13، 1987، ص ص. 133–152 : 3 رسوم.

156) بنحليمة (حسن).ــ **نبذة عن أشغال المؤتمر الثالث للأمم المتحدة حول تنميط الأسماء الجغرافيا : اثينا غشت ــ شتنبر 1977**، عدد 2، 1977، ص ص. 327–328.

157) الجامعي (عبد اللطيف فضل الله).ــ **مجلة جغرافية المغرب في عامها السبعين**، عدد 13، 1987، ص ص. 283–288.

158) ستهم (حافظ).ــ **المجتمع التونسي من خلال دراسات الجغرافيين الغربيين في الفترة الكلونياليـة**، عـدد 15، 1989–1990، ص ص. 89–117 : ببليوغرافيا، ص ص. 113–117.

159) الفاسي (إدريس).ــ **تقرير عن الحلقة الدراسية المنظمة بالسنغال تحت رعاية هيئة الأمم المتحدة في ربيع سنة 1977 في موضوع : تحليل وإعداد البيئة القروية في منطقة الساحل**، عدد 2، 1977، ص ص. 321–325.

160) العوينة (عبد الله).ــ **فحولة المغرب الشرقي في جنوب وجدة**، عدد 5–6، 1979، ص ص. 95–115.

161) العوينة (عبد الله).ــ **الندوة الرابعة لجغرافية المغرب العربي**، عدد 1، يناير 1977، ص ص. 319–323.

162) العوينة (عبد الله).ــ **الندوة العالمية للكرطوغرافيا الجمرفلوجية : بودابست 25–28 أكتوبر 1977**/ عبد الله العوينة، إدريس الفاسي، عدد 2، 1977، ص ص. 329–331.

163) الناصري (محمد).ــ **الكوارث الطبيعية والحتمية التاريخية**، عدد 15، 1989–1990، ص ص. 67–88 : 3 جداول.

VII ــ عـروض ببليوغرافيـة

164) الإدريسي (أحمد).ــ **أصول النحو العربي من خلال كتاب «الاقتراح»**

للسيوطي في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، [عـ.ب]، عدد 2، 1977، ص ص. 261–267.

165) أفا (عمر).ـــ **مسألة النقود في تاريخ المغرب في القرن التاسع عشر : سوس 1822–1906**/ عمر أبا [عـ.ب] جرمان عياش، عدد 12، 1986، ص ص. 113–121.

166) **البحث العلمي**، عدد 26/ [عـ.ب] عبد اللطيف الشادلي، عدد 2، 1977، ص ص. 301–305، العدد 27/ [عـ.ب] عبد اللطيف الشادلي، عدد 3–4، 1978، ص ص. 257–268، العدد 28/ [عـ.ب] أفا عمر، عدد 5–6، 1979، ص ص. 187–195.

167) بناني (عزيزة).ـــ **دراسة حول يوميات شاهد حرب إفريقيا**/ عزيزة بناني [عـ.ب]، برنار لوبياس، عدد 1، يناير 1977، ص ص. 273–279.

168) بنبين (أحمد شوقي).ـــ **تاريخ المكتبات بالمغرب**/ [عـ.ب]، عدد 14، 1988، ص ص. 253–255.

169) بنشريفة (محمد).ـــ **أمثال العوام في الأندلس**/ محمد بن شريفة، [عـ.ب]، محمد زنيبر، عدد 1، يناير 1977، ص ص. 251–271.

170) بن الصغير (خالد).ـــ **المغرب وابريطانيا العظمى في القرن التاسع عشر : 1856–1886**/ خالد بن الصغير، [عـ.ب] جامع بيضا، عدد 17، 1992، ص ص. 107–122.

171) بن ميس (عبد السلام).ـــ **مشكلة السببية في الفيزياء المعاصرة**/ [عـ.ب]، عدد 16، 1991، ص ص. 187–198.

172) التمسماني (عبد العزيز خلوق).ـــ تحقيق مخطوطة «**جامع مسائل الأحكام**» للبرزلي/ [عـ.ب]، عدد 5–6، 1979، ص ص. 175–177.

173) التوزاني (نعيمة).ـــ **الأمناء في المغرب في عهد السلطان مولاي الحسن**/ نعيمة التوزاني، [عـ.ب]، جرمان عياش، عدد 3–4، 1978، ص ص. 231–236.

174) التوفيق (أحمد).ـــ **جوانب من تاريخ المغرب الاجتماعي في القرن التاسع**

عشر : إينولتان من 1850 إلى 1912/ [عـ.ب]، عدد 1، يناير 1977، ص ص. 299-305.

175) حجي (محمد).ـــ **الحركة الفكرية في المغرب في عهد السعديين/** [عـ.ب]، عدد 1، يناير 1977، ص ص. 281-284.

176) الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر. **معلمة المغرب : قاموس مرتب على حروف الهجاء يحيط بالمعارف المتعلقة بمختلف الجوانب التاريخية والجغرافية والبشرية والحضارية للمغرب الأقصى،** ج 1 و2/ الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، [عـ.ب] إبراهيم بوطالب، عدد 15، 1989-1990، ص ص. 289-291.

177) **دراسات أدبية وفلسفية،** العدد 1 : 1976-1977/ [عـ.ب] الطاهر وعزيز، عدد 3-4، 1978، ص ص. 269-271.

178) سخونينخ (البارون).ـــ **مغرب نهاية القرن الثامن عشر خلال مذكرات،** البارون سخونينخ، [عـ.ب]، عبد المجيد قدوري، عدد 17، 1992، ص ص. 97-106.

179) الشاذلي (عبد اللطيف).ـــ **الحركة العياشية/** [عـ.ب]، محمد أعفيف، عدد 3-4، 1978، ص ص. 237-242.

180) الغرباوي (أحمد).ـــ **الأرض والإنسان في شبه الجزيرة الطنجية : الريف الغربي/** [عـ.ب]، عدد 9، 1982، ص ص. 211-213.

181) كنبيب (محمد).ـــ **اليهود والمسلمون في المغرب 1859-1948، مساهمة في تاريخ العلاقات بين الملل في الديار الإسلامية/** [عـ.ب]، دانييل ريفي، ترجمة محمد معتصم، عدد 20، 1995، ص ص. 207-212.

182) لنهاردت (موريس).ـــ **دوكامو،** ترجمة الطاهر وعزيز، [عـ.ب]، محمد عزيز الحبابي، عدد 1، يناير 1977، ص ص. 179-184.

Maurice Leenhardt.- **Do Kamo**.- Paris : Gallimard, 1947.

نقله إلى العربية الطاهر وعزيز، الرباط، مكتبة المعارف، 1974.

183) ماركارط (كلفنر عمر).ـــ **اكتساب اللهجة المصرية كلغة أمّ**

(The Acquisition of Egyptian arabic as a native language)/ كلفنر عمر ماركوط، [عـ.ب]، بوشعيب الإدريسي، عدد 5-6، 1979، ص ص. 179-185.

184) **مجلة تاريخ المغرب العدد الأول**/ [عـ.ب]، عبد اللطيف الشادلي، عدد 8، 1982، ص ص. 281-290.

185) **مجلة جغرافية المغرب**، العدد 1، 1977، السلسلة الجديدة/ [عـ.ب] حسن بنحليمة، عدد 3-4، ص ص. 273-289، العدد 2، 1978/ [عـ.ب] حسن بنحليمة، عدد 5-6، 1979، ص ص. 197-205، العدد 3، 1979/ [عـ.ب] حسن بنحليمة، عدد 7، 1980، ص ص. 283-285، العدد 4، 1980/ [عـ.ب] حسن بنحليمة، عدد 8، 1982، ص ص. 357-363، العدد 5/ [عـ.ب] حسن بنحليمة، عدد 9، 1982، ص ص. 215-221، العدد 6، 1982/ [عـ.ب] حسن بنحليمة، عدد 10، 1984، ص ص. 181-186، العدد 7، 1983/ [عـ.ب] فضل الله عبد اللطيف الجامعي، عدد 12، 1986، ص ص. 135-138، العدد 9/ [عـ.ب] عبد اللطيف فضل الله الجامعي، عدد 13، 1987، ص ص. 289-290.

186) مرتين (ميكيل).ـــ **الاستعمار الاسباني بالمغرب 1860-1965** El Colonialismo español en Marruecos/ ميكيل مرتين؛ [عـ.ب] عزيزة بناني، عدد 2، 1977، ص ص. 269-275.

187) المسدالي (خديجة).ـــ **ظاهرة البغاء في المغرب في الوقت الحاضر**/ [عـ.ب]، عدد 1، يناير 1977، ص ص. 285-288.

188) **المنارة**، عدد 1-3، 1971-1972/ [عـ.ب] عزيزة بناني، برنار لوبياس، عدد 3-4، 1978، ص ص. 243-249.

189) المنوني (محمد).ـــ **مظاهر يقظة المغرب الحديث**/ [عـ.ب]، عدد 1، يناير 1977، ص ص. 289-298.

190) مولاي رشيد (المصطفى).ـــ **موروزيا : أبحاث في الجغرافيا التاريخية للمغرب القديم**/ [عـ.ب]، عدد 14، 1988، ص ص. 251-252.

191) **ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**، الرباط، 21-23 أبريل 1978/ [عـ.ب] الطاهر وعزيز، عدد 5-6، 1979، ص ص. 153-173.

192) **هسبريس ـــ تمودا في أعدادها الأخيرة.** [الفهرس العام «لهسبريس» و«هسبريس ـــ تمودا» 1972، المجلدان 13 و14 من هسبريس تمودا]/ [عـ.ب] محمد زنيبر، عدد 1، يناير 1977، ص ص. 225-250، العدد 15/ [عـ.ب] محمد زنيبر، عبد اللطيف الشادلي، عدد 2، 1977، ص ص. 277-300، عدد 16/ [عـ.ب] محمد أعفيف، عدد 3-4، 1978، ص ص. 251-255.

193) ويجرس (ج.أ).ـــ **معرفة أربينيوس وخوليوس بالعالم المسلم أحمد بن قاسم الأندلسي والدراسات العربية في هولندا/** ج.أ. ويجرس، [عـ.ب] قاسم السامرائي، عدد 15، 1989-1990، ص ص. 279-287.

VIII ـــ أنشطة علمية للكلية

194) الإدريسي (بوشعيب).ـــ **أنشطة الكلية**، عدد 5-6، 1979، ص ص. 251-259.

195) الإدريسي (بوشعيب).ـــ **بعض الأنشطة الجامعية لمختلف شعب كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط** خلال السنة الجامعية 1976-1977، عدد 2، 1977، ص ص. 335-337.

196) الإدريسي (بوشعيب).ـــ **من أنشطة شعب كلية الآداب**، عدد 3-4، 1978، ص ص. 313-318.

197) أفا (عمر).ـــ **الأنشطة والتظاهرات العلمية بالكلية** : السنة الجامعية 91-1992، عدد 17، 1992، ص ص. 194-204.

198) أفا (عمر).ـــ **الأنشطة والتظاهرات العلمية بالكلية** : السنة الجامعية 1990-1991، عدد 16، 1991، ص ص. 277-283.

199) أفا (عمر).ـــ **الأنشطة والتظاهرات العلمية بالكلية : 1986-1990**، عدد 15، 1989-1990، ص ص. 293-304.

200) أفا (عمر).ـــ **أنشطة الشعب للسنة الجامعية 85-1986**، عدد 13، 1987، ص ص. 308-314.

201) أفا (عمر).ـــ **أنشطة الشعب**، عدد 12، 1986، ص ص. 245-254.

202) أفا (عمر).ـــ **أنشطة الشعب**، عدد 11، 1985، ص ص. 277-286.

203) أفا (عمر).ـــ **أنشطة الشعب**، عدد 10، 1984، ص ص. 189-221.

204) أفا (عمر).ـــ **أنشطة الشعب بكلية الآداب بالرباط** [السنة الجامعية 1981-1982]/ عمر أفا، حسن بنحليمة، عدد 9، 1982، ص ص. 331-345.

205) **أنباء ثقافية وجامعية**، عدد 1، يناير 1977، ص ص. 307-325.

206) لطفي (عبد الحميد).ـــ **النشاط الثقافي بكلية الآداب**، عدد 1، يناير 1977، ص ص. 307-311.

207) معتصم (محمد).ـــ **الأنشطة والتظاهرات العلمية في الكلية** : السنة الجامعية 92-1993، عدد 18، 1993، ص ص. 248-256.

208) **ندوة حول النمو الحضري في بلدان المغرب العربي**، عدد 2، 1977، ص 333.

209) **نشاط الشعب** : برنامج ندوة البحث اللساني والسيميائي من 7 إلى 9 مايو 1981، عدد 8، 1982، ص ص. 367-371.

210) **نشاط الشعب** [كلية الآداب الرباط 1980] عدد 7، 1980، ص ص. 309-332.

فهرس المؤلفين والمترجمين

فهرس كتاب العروض البيبليوغرافية

كلمة شكر

تشكر هيئة التحرير السادة الأساتذة الذين ساهموا في مراجعة بعض المواد من ملف هذا العدد، وهم :

محمد الأوراغي	محمد آيت حمزة
محمد برادة	إدريس بلمليح
أحمد شوقي بنبين	عبد الباقي بنجامع
سعيد بنسعيد	عبد السلام بن ميس
محمد بوشرب	أحمد التوفيق
إبراهيم حركات	محمد عزالدين الرفاص
محمد الروكي	إدريس السغروشني
المصطفى شادلي	عبد المجيد الصغير
فاطمة طحطح	ثريا لهي
علي المحمدي	نجاة المريني
محمد المصباحي	محمد المغراوي
محمد مفتاح	محمد المنوني

سالم يفوت

منشورات كلية الآداب
والعلوم الإنسانية ــ الرباط

رسائل وأطروحات جامعية
Thèses et Mémoires

☐ نعيمة هراج التوزاني : الأمناء بالمغرب في عهد السلطان مولاي الحسن (1290–1311/1873–1894) مساهمة في دراسة النظام المالي بالمغرب، يناير 1979.

☐ سعيد بنسعيد : دولة الخلافة، دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، 1980.

☐ سالم يفوت : مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر، 1981.

☐ عبد اللطيف الشاذلي : الحركة العياشية، حلقة من تاريخ المغرب في القرن السابع عشر، 1982.

☐ أحمد التوفيق : المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (إنولتان 1850/1912)، طبعة جديدة، جزءان في مجلد واحد، 1983.

☐ محمد مزين : فاس وباديتها (1549–1637م)، جزءان 1986.

☐ مبارك ربيع : مخاوف الأطفال وعلاقتها بالوسط الاجتماعي، 1991.

☐ محمد الأمين البزاز : تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، 1992.

☐ أحمد أبو زيد : التناسب البياني في القرآن، دراسة في النظم المعنوي الصوتي، 1992.

□ فاطمة طحطح : الغربة والحنين في الشعر الأندلسي، 1993.

□ محمد الروكي : نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، 1994.

□ عبد الرحمن المودن : البوادي المغربية قبل الاستعمار، 1994.

□ مصطفى الشابي : النخبة المخزنية في مغرب القرن التاسع عشر، 1995.

□ إدريس بلمليح : المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام، 1995.

□ الحسين أفا : ديوان الحسن البونعماني، 1996.

□ نفيسة الذهبي : اقتفاء الأثر بعد ذهاب الأثر، 1996.

□ خالد بن الصغير : المغرب وبريطانيا العظمى في القرن التاسع عشر، 1996.

□ زهراء النظام : الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس، 1996.

□ أحمد بوشرب : مغاربة في البرتغال، 1996.

□ ثريا برادة : الجيش المغربي وتطوره في القرن التاسع عشر، 1997.

□ Abderrahmane Taha : Langue et philosophie, essai sur les structures linguistiques de l'ontologie, Janvier 1979.

□ Ali Oumlil : L'histoire et son discours, essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldoun, 1979.

□ Abdellatif Bencherifa : Chtouka et Massa, étude de géographie agraire, 1980.

□ Abdelkader Fassi Fehri : Linguistique arabe : forme et interprétation, 1982.

□ Ahmed Moutaouakil : Réflexions sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe, 1982.

□ Aziza Bennani : Monde mental et monde romanesque de Carlos Fuentes, 1985.

□ La-bi Mezzine : Le Tafilalt, contribution à l'histoire du Maroc aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, 1987.

□ Hassan Benhalima : Petites villes traditionnelles et mutations socio-économiques au Maroc, le cas de Sefrou, 1987.

□ Mohamed Berriane : Tourisme national et migrations de loisirs au Maroc (étude géographique), 1992.

- ☐ Ahmed Chaouqi Binbine : Histoire des bibliothèques au Maroc, 1992.
- ☐ M'Hamed Jadda : Bibliographie analytique des publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines (1915-1959), 1994.
- ☐ Mohammed Kenbib : Juifs et Musulmans au Maroc (1859-1948), 1994.
- ☐ Mohammed El Medlaoui : Aspects des représentations phonologiques dans certaines langues chamito-sémitiques, 1995.
- ☐ Bahija Simou : Les réformes militaires au Maroc de 1844 à 1912, 1995.
- ☐ Mohammed Refass : L'organisation urbaine de la péninsule tingitane, 1996.
- ☐ Mohammed Kenbib : Les Protégés, contribution à l'histoire contemporaine du Maroc, 1996.
- ☐ Mohamed Ezroura : Criticism Between Scientificity and Ideology : Theoretical Impasses in F.R. Leavis and P. Macherey, 1996.
- ☐ Jamaâ Baida : La Presse Marocaine d'Expression Française des Origines à 1956.

نصوص ووثائق

Textes et Documents

- ☐ محمد بن تاويت : جهاز مقالة (أربع مقالات مترجمة عن الفارسية)، 1982.
- ☐ أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي : التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق، 1984.

نصوص مترجمة

Traductions

- ☐ جورج ماطوري : منهج المعجمية، ترجمة وتقديم عبد العلي الودغيري، 1993.
- ☐ سوزان ميلار : صدفة اللقاء مع الجديد، رحلة الصفار إلى فرنسا 1845-1846، تعريب خالد بن الصغير، 1995.
- ☐ فوزي عبد الرزاق : مملكة الكتاب، تاريخ الطباعة في المغرب 1865-1912، تعريب خالد بن الصغير، 1996.

- دنيل شروتر : تجار الصويرة، المجتمع الحضري والإمبريالية في جنوب غرب المغرب 1844-1886، تعريب خالد بن الصغير، 1997.

بحوث ودراسات

Essais et Etudes

- محمد المنوني : تاريخ الوراقة المغربية (صناعة المخطوط المغربي من العصر الوسيط إلى الفترة المعاصرة)، 1991.
- أحمد الطريس أعراب : الإبداع الشعري والتحولات الاجتماعية والفكرية بالمغرب، من أواخر القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين للميلاد، 1992.
- أحمد المتوكل : آفاق جديدة في نظرية النحو الوظيفي، 1993.
- عمر أفا : النقود المغربية في القرن الثامن عشر، 1993.
- أحمد شوقي بنبين : دراسات في علم المخطوطات والبحث البيليوغرافي، 1993.
- المكي المروني : البداغوجية المعاصرة وقضايا التعليم النظامي، 1993.
- سعيد بنسعيد العلوي : أوربا في مرآة الرحلة، صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، 1995.
- عبد المجيد القدوري : سفراء مغاربة في أوربا، 1910-1922، في الوعي بالتفاوت، 1995.
- فاروق حمادة : منهج البحث في الدراسات الإسلامية تأليفاً وتحقيقاً، 1995.
- المكي المروني : الإصلاح التعليمي بالمغرب (1956-1994)، 1996.
- مصطفى بوشعرة : علاقة المخزن بأحواز سلا : قبيلة بني أحسن (1860-1912)، 1996.
- محمد المنوني : ورقات عن حضارة المرينيين، 1996.

- ☐ El Mostafa Haddiya : Processus de la socialisation en milieu urbain au Maroc, 1991.
- ☐ Fouzia Rhissassi, A textual Study of Thomas Hardy's Life's Little Ironies, 1994.
- ☐ El Mostafa Chadli : Sémiotique : vers une nouvelle sémantique deu texte (Problématique, enjeux et perspectives théoriques), 1995.
- ☐ Ahmed Boukous, Société, langues et cultures au Maroc, 1995.
- ☐ R. Bourqia, M. Harras, D. Bensaïd : Jeunesse estudiantine marocaine, Valeurs et stratégies, 1995.
- ☐ Abdesslam Dachmi : De la séduction maternelle négative : étude des interactions familiales au Maroc, 1995.
- ☐ Daniel Nordman : Profils du Maghreb; Frontières, figures et territoires (XVIIIe-XXe siècle), 1996.
- ☐ Mekki Merrouni : Système d'orientation scolaire et professionnelle et préparation des jeunes à la vie active, 1996.

بيبليوغرافيا

Bibliographie

- ☐ محمد المنوني : المصادر العربية لتاريخ المغرب، جزءان : 1983، 1989.
- ☐ لجنة من أساتذة الكلية : مرشد الباحثين في قواعد إعداد النصوص للطبع وتصحيحها، 1986.
- ☐ لجنة من أساتذة الكلية : بيليوغرافية الدراسات الأدبية الجامعية بالمغرب، 1990.
- ☐ كلية الآداب بالرباط : دليل الأطروحات والرسائل الجامعية المسجلة بكليات الآداب بالمغرب، 1961-1994.
- ☐ كلية الآداب بالرباط : دليل الأطروحات والرسائل الجامعية، ملحق 1995.

أعمال الندوات

Colloques

- ☐ اللقاء المغربي الأول للسانيات والسيميائيات، عروض ومناقشات، 1979.

- أعمال ندوة ابن رشد، 1981.
- أعمال ندوة ابن خلدون، 1981.
- أعمال ندوة البحث اللساني والسيميائي، 1984.
- أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، 1985.
- أعمال ندوة الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن XIX، 1986.
- أعمال ندوة المغرب وهولندة، دراسات في التاريخ والهجرة واللسانيات وسيميائيات الثقافة، 1988.
- أعمال ندوة الإمام أبي حامد الغزالي، 1988.
- أعمال ندوة العلاقات بين البوادي والمدن في المغرب العربي، 1988.
- أعمال ندوة في الاقتصاد الإسلامي، 1989.
- أعمال ندوة ثلاثون سنة من البحث الجامعي بالمغرب :

  الجزء الأول : السوسيولوجيا المغربية المعاصرة، حصيلة وتقويم، 1988.

  الجزء الثاني : البحث الجغرافي بالمغرب، تقويم أولي، 1989.

  الجزء الثالث : البحث في تاريخ المغرب، حصيلة وتقويم، 1989.

  الجزء الرابع : اللسانيات الاجتماعية (Langues et société) (باللغات الأجنبية)، 1989.
- الدراسات الأدبية الجامعية بالمغرب، 1991.
- المغرب وألمانيا، 1991.
- الملتقى العلمي لمدينة طنجة :

  طنجة في التاريخ المعاصر (1800-1956)، 1991.

  طنجة في الآداب والفنون، 1992.

  طنجة : المجال والاقتصاد والمجتمع، 1993.
- التاريخ واللسانيات، النص ومستويات التأويل (مائدة مستديرة)، 1992.
- الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، 1993.
- نظرية التلقي : إشكالات وتطبيقات، 1993.

□ علم النفس وقضايا المجتمع المعاصر، 1993.

□ دراسات فلسفية (أعمال مهداة إلى الأستاذ الطاهر وعزيز)، 1993.

□ التحولات الاجتماعية المجالية الحديثة في الأرياف المغربية، 1993.

□ الزكاة وانعكاساتها في المجالين الاقتصادي والاجتماعي، 1994.

□ مجالات لغوية : الكليات والوسائط، 1994.

□ في ذكرى جرمان عياش، 1994.

□ الإسطوغرافيا والأزمة، دراسات في الكتابة التاريخية والثقافية، 1994.

□ المخطوط العربي وعلم المخطوطات، 1994.

□ من قضايا التلقي والتأويل، 1995.

□ الترجمة والتأويل، 1995.

□ مدينة أبي الجعد : الذاكرة والمستقبل، 1995.

□ المغارب في العهد العثماني، 1995.

□ الغرب الإسلامي والغرب المسيحي خلال القرون الوسطى، 1995.

□ التاريخ وأدب النوازل، دراسات تاريخية مهداة للفقيد محمد زنيبر، 1995.

□ المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية، 1995.

□ الشباب ومشكلات الإندماج، 1995.

□ اللسانيات المقارنة واللغات في المغرب، 1996.

□ الاجتهاد الفقهي، أي دور وأي جديد، 1996.

□ دراسات في تاريخ العلوم والإبستيمولوجيا، 1996.

□ اندماج الشباب وقضايا الهوية، 1996.

□ إشكال التحقيب، 1996.

□ وثائق عهد الحماية رصد أولي، 1996.

□ كيف يؤرخ للعلم، 1996.

☐ الشباب المغربي في أفق القرن 21، 1996.

☐ التحقيب التقليد ـــ القطيعة ـــ السيرورة، 1997.

☐ التفسير والتأويل في العلم، 1997.

☐ مظاهر التغايرية في المناخ المغربي، 1997.

☐ المغرب وإسبانيا خلال القرن 17، 1997.

☐ الطفل والتنمية، 1997.

☐ Actes 6° colloque international de linguistique fonctionnelle S.I.L.F, 1979.

☐ Le Maroc et la Hollande : Etude sur l'histoire, la migration, la langue et la culture :
Volume 1 : Première rencontre universitaire, 1988.
Volume 2 : Deuxième rencontre universitaire, 1990.
Volume 3 : Troisième rencontre universitaire : La recherche scientifique au service du développement, 1992.

☐ Quatrième rencontre universitaire : Le Maroc et la Hollande une approche comparative des grands intérêts communs, 1995.

☐ Le Maroc et l'Allemagne : Première rencontre universitaire, 1991.

☐ Identité culturelle au Maghreb, 1991.

☐ Le Maroc et l'Atlantique (Table ronde), 1992.

☐ Westermarck et la société marocaine, 1993.

☐ Montagnes et Hauts-Pays de l'Afrique, 1993.

☐ Mahdisme, crise et changement dans l'histoire du Maroc, 1994.

☐ Dialectologie et sciences humaines au Maroc, 1995.

☐ Maroc-Belgique : Première rencontre scientifique interuniversitaire, 1995.

☐ Cinéma, histoire et société, 1995.

☐ Marocains et Allemands, la perception de l'autre, 1995.

☐ Huellas Comunes y Miradas Cruzadas : Mundos Arabe, Iberico E Iberoamericano, 1995.

☐ L'Afrique du Nord face aux menaces écologiques, 1995.

☐ Maroc : Littérature et peinture coloniales (1912-1956), 1996.

☐ Cultural Studies, Interdisciplinarity, and The University, 1996.

☐ Rélif et le Théâtre, 1997.

☐ Monde Moderne et Toxicomanie, 1997.

☐ Le beau mensonge, 1997.

المجــــلات

Revues

☐ مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية : من العدد الأول 1977 إلى العدد الواحد والعشرين والثاني والعشرين (1997).

☐ Langues et Littératures : du Vol. I (1981) au Vol. XIV (1996).

☐ Hespéris Tamuda : du Vol. I (1960) au Vol. XXXIV (1996), + Vol. de l'année 1921 (réedition).


مطبعة النجاح الجديدة
الدار البيضاء

إلى عموم الباحثين

تهتم مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنشر البحوث والدراسات في مختلف مجالات الآداب والعلوم الإنسانية، وتسعى في رصد أهم التطورات المستجدة في ميدان البحث، وتستوعب الأبواب التالية :

- دراسات وبحوث أساسية.
- وثائق ونصوص.
- دراسات وعروض ببليوغرافية.
- عروض لمختلف الكتب والمجلات.

تسلم جميع المساهمات للمجلة مرقونة، على ألا تتعدى 30 صفحة.

يتسلم صاحب المقال المنشور 30 فصلة من مقاله وسبع نسخ من العدد الذي صدر ضمنه.





رقم الايداع بالخزانة العامة 1977/1
الرقم الدولي الموحد : 0851 — 1160